

MURRAY BOOKCHIN

L'ECOLOGIA

DELLA LIBERTÀ

elèuthera

titoli affini dal catalogo elèuthera

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà

Murray Bookchin
Democrazia diretta

Albert Camus
Mi rivolto dunque siamo

Cornelius Castoriadis
La rivoluzione democratica

David Cayley
Conversazioni con Ivan Illich

Noam Chomsky
Illusioni necessarie, mass media e democrazia

Eduardo Colombo
Lo spazio politico dell'anarchia

David Graeber
Frammenti di antropologia anarchica

Paul Goodman
Individuo e comunità

Tomas Ibañez
Il libero pensiero, elogio del relativismo

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà
emergenza e dissoluzione della gerarchia



elèuthera

Titolo originale: *The Ecology of Freedom*
The Emergence and Dissolution of Hierarchy
Traduzione dall'inglese di Amedeo Bertolo e Rossella Di Leo

© 1982 Murray Bookchin
© 1988, 2010 Elèuthera

In copertina: Murray Bookchin, Venezia, 1984

isbn 978-88-98860-86-9
prima edizione digitale aprile 2017

AVVERTENZA

Nelle pagine web di elèuthera, alla sezione «materiali»
della «scheda libro», è possibile scaricare liberamente
la bibliografia aggiornata di questo volume

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione all'edizione italiana

Ringraziamenti

introduzione

capitolo primo

Il concetto di ecologia sociale

capitolo secondo

La società organica

capitolo terzo

L'emergere della gerarchia

capitolo quarto

Epistemologie del dominio

capitolo quinto

Il retaggio del dominio

capitolo sesto

La giustizia: imparziale ed esatta

capitolo settimo

Il retaggio della libertà

capitolo ottavo

Dai santi ai mercanti

capitolo nono

Due immagini della tecnologia

capitolo decimo

La matrice sociale della tecnologia

capitolo undicesimo

Le ambiguità della libertà

capitolo dodicesimo

Una società ecologica

epilogo

Questo libro è dedicato a Bea Bookchin

Prefazione all'edizione italiana

Non è più possibile, oggi, considerare i problemi ecologici poco importanti, marginali, «borghesi». I dati sull'incremento planetario della temperatura dovuto al crescente tasso di anidride carbonica nell'atmosfera (il cosiddetto effetto serra), la scoperta di immensi buchi nello strato di ozono, un fenomeno attribuito al larghissimo uso di clorofluorocarburi che consente l'ingresso di letali radiazioni ultraviolette, e l'inquinamento massiccio degli oceani, dell'aria, dell'acqua potabile e del cibo, la diffusa deforestazione causata dalle piogge acide e dai tagli insensati, la disseminazione di materiale radioattivo lungo la catena alimentare... tutto ciò ha dato all'ecologia un'importanza che non ha mai avuto in passato. La società attuale sta danneggiando il pianeta a livelli tali da superare le sue capacità di autorisanamento. Ci stiamo sempre più avvicinando al momento in cui il pianeta non sarà più in grado di mantenere la specie umana e le complesse forme non umane di vita che si sono sviluppate in miliardi di anni di evoluzione organica.

Ora, di fronte a questo scenario catastrofico, c'è il rischio (a giudicare dalle tendenze in atto in Nord America e in alcuni paesi dell'Europa occidentale) che ci si volga a curare i *sintomi* anziché le cause, che la gente ecologicamente impegnata cerchi soluzioni cosmetiche anziché risposte

durevoli. Certo, la crescita dei movimenti verdi un po' in tutto il mondo, compreso il Terzo Mondo, testimonia dell'esistenza di un nuovo impulso a occuparsi correttamente del disastro ecologico. Ma ciò che appare sempre più chiaro è che non basta certo dare un «impulso». Per quanto sia importante fermare la costruzione di centrali nucleari, di autostrade, di grandi agglomerati urbani o bandire l'uso di sostanze chimiche micidiali in agricoltura e nell'industria alimentare, bisogna rendersi conto che le forze che conducono la società verso la distruzione planetaria hanno le loro radici in un'economia mercantile da «crescere-o-morire», in un modo di produzione che *deve* espandersi in quanto sistema concorrenziale. Quello che è in ballo non è una semplice questione di «moralità», di «psicologia», di «ingordigia». Dato un mondo concorrenziale in cui ognuno è ridotto a compratore o venditore e in cui ogni impresa deve espandersi in un contesto economico di cane-mangia-cane, la crescita illimitata è inevitabile. Essa acquisisce l'inesorabilità di una legge fisica che funziona indipendentemente dalle intenzioni individuali, dalle propensioni psicologiche, dalle considerazioni etiche.

Attribuire tutta la colpa dei nostri problemi ecologici alla tecnologia o alla «mentalità tecnologica» e all'aumento demografico (per prendere due degli argomenti che più spesso emergono nei mass media) è come prendersela, per un'ammaccatura, con la porta che abbiamo colpito o con il cemento su cui siamo caduti. La tecnologia – anche quella «cattiva» come ad esempio i reattori nucleari – *amplifica* problemi esistenti; di per sé non li produce. La crescita della popolazione è un problema relativo, se pur lo è. I demografi da molto tempo sanno che normalmente quello che fa impennare le statistiche sono la povertà materiale e lo sfacelo culturale, non le migliorate condizioni di vita. A dire il vero, non si sa ancora bene quanta gente potrebbe vivere decentemente sul pianeta senza produrre sconvolgimenti ecologici. Gli Stati Uniti, nell'ultima metà del diciannovesimo secolo, hanno spazzato via quaranta milioni di bisonti, hanno sterminato specie come il piccione viaggiatore i cui stormi oscuravano il cielo, hanno distrutto vaste aree di foresta originaria ed eroso ottima terra coltivabile per una superficie pari a quella di un grande paese europeo... e tutto questo danno lo hanno fatto con una popolazione di meno di cento milioni e con una tecnologia piuttosto arretrata per i nostri standard attuali. Insomma, ben altri fattori che non la

tecnologia e la pressione demografica erano all'opera quando si dispiegò questo grande dramma di spoliamento. La piaga che affliggeva il continente americano era più devastante di un'invasione di locuste. Era un ordine sociale che si dovrebbe chiamare senza tante cerimonie per quello che era ed è: capitalismo, nella sua versione privata a Ovest e nella sua forma burocratica a Est. Eufemismi come «società tecnologica» o «società industriale», così diffusi nella letteratura ecologica contemporanea, tendono a mascherare con espressioni metaforiche la brutale realtà di una società predatoria. Tendono a distogliere la nostra attenzione dalla natura sfruttatrice di un'economia strutturata sulla competizione anziché sui bisogni degli esseri umani e della vita non umana. Così, la tecnologia e l'industria vengono rappresentate come i protagonisti malvagi di questo dramma, al posto del mercato e dell'illimitata accumulazione di capitale, al posto cioè di un sistema di accumulazione, di «crescita», che alla fine si mangerà l'intera biosfera, se gli si consentirà di sopravvivere abbastanza a lungo.

Agli enormi problemi sistemici creati da questo ordine sociale si devono aggiungere gli enormi problemi sistemici creati da una mentalità che cominciò a svilupparsi assai prima della nascita del capitalismo e che in esso è stata completamente assorbita. Mi riferisco alla mentalità strutturata attorno alla gerarchia e al dominio, in cui il dominio dell'uomo sull'uomo ha dato origine al concetto che dominare la natura fosse «destino», anzi necessità dell'umanità. Ora, il fatto che nel pensiero ecologico abbia cominciato a filtrare l'idea che questa concezione del «destino» umano sia perniciosa è certo confortante. Tuttavia non si è ancora compreso chiaramente come questa concezione sia sorta, perché persista e come possa essere eliminata. E invece si devono esplorare le origini della gerarchia e del dominio, se si vuole trovare un rimedio allo sconvolgimento ecologico. Il fatto che la gerarchia in tutte le sue forme – dominio dell'anziano sul giovane, dell'uomo sulla donna, dell'uomo sull'uomo in forma di subordinazione di classe, di casta, di etnia o di una qualsiasi delle altre possibili stratificazioni di *status* sociale – non sia stata identificata come un ambito di dominio assai più ampio del solo dominio di classe appare come una delle carenze cruciali del pensiero radicale*. Nessuna liberazione sarà mai completa, nessun tentativo di creare un'armonia tra gli esseri umani e tra l'umanità e la natura potrà mai avere successo, finché non saranno state sradicate tutte le gerarchie e non solo le

classi, tutte le forme di dominio e non solo lo sfruttamento economico.

Queste idee costituiscono il nucleo essenziale della mia concezione di *ecologia sociale* e di questo libro, *L'ecologia della libertà*. Ho accuratamente sottolineato l'uso che faccio del termine «sociale», quando mi occupo di questioni ecologiche, per introdurre un altro concetto fondamentale: nessuno dei principali problemi ecologici che ci troviamo oggi ad affrontare può essere risolto senza un profondo mutamento sociale. È questa un'idea le cui implicazioni non sono ancora state pienamente assimilate dal movimento ecologico. Portata alle sue logiche conclusioni significa che non si può pensare di trasformare la società presente un po' alla volta, con piccoli cambiamenti. Per lo più, questi piccoli cambiamenti non sono altro che colpi di freno che possono solo sperare di ridurre la folle velocità con cui la biosfera viene distrutta. Certo, dobbiamo guadagnare quanto più tempo possiamo, in questa corsa contro il biocidio. E dobbiamo fare tutto il possibile per non farci superare. Ciò nonostante, il biocidio proseguirà, a meno che non si convinca la gente che è necessario un mutamento radicale e non ci si organizzi a tale scopo. Si deve accettare il fatto che l'attuale società capitalista debba essere rimpiazzata da quella che io chiamo «società ecologica», cioè da una società che implichi i radicali mutamenti sociali indispensabili per eliminare gli abusi ecologici.

Anche sulla natura di tale società ecologica si deve approfonditamente riflettere e dibattere. Alcune conclusioni in merito sono quasi ovvie. Una società ecologica, se deve eliminare il concetto stesso di dominio sulla natura, deve essere non gerarchica e senza classi. A questo proposito, non si può non riandare ai fondamenti dell'ecoanarchismo di un Kropotkin e ai grandi ideali illuministi di ragione, libertà e forza emancipatrice dell'istruzione portati avanti da un Errico Malatesta e un Camillo Berneri. Meglio, gli ideali umanisti che guidarono i pensatori anarchici di un tempo devono essere nel loro complesso recuperati e fatti progredire nella forma di un umanesimo ecologico che incarni una nuova razionalità, una nuova scienza, una nuova tecnologia: tutti temi che ho sviluppato nell'undicesimo capitolo di questo libro.

Il motivo per cui ho sottolineato gli ideali illuministi libertari non è semplicemente riconducibile ai miei gusti, alle mie predilezioni ideologiche. Si tratta, in realtà, di ideali che non possono non essere presi in attenta

considerazione da qualunque individuo impegnato ecologicamente. Oggi, in tutto il mondo, si offrono inquietanti alternative ai movimenti ecologici. Da un lato si va diffondendo, soprattutto in Nord America, ma anche in Europa, una sorta di malattia spirituale, un atteggiamento *anti*-illuminista che, in nome del «ritorno alla natura», evoca atavici irrazionalismi, misticismi, religiosità dichiaratamente «pagane». Culti delle «divinità femminili», «tradizioni paleolitiche» (o, secondo i gusti, «neolitiche»), rituali «ecologici» (insomma tutta una sorta di ecologia vudù, auto-definitasi «ecologia profonda», che quanto a primitivismo fa il pari con l'economia vudù dell'amministrazione Reagan) vanno prendendo piede di qua e di là dell'Atlantico in nome di una «nuova spiritualità». Questo revival di primitivismo non è per nulla un fenomeno innocuo: spesso è permeato da un perfido neo-malthusianesimo che sostanzialmente si prefigge di lasciar morire di fame i poveri, in special modo le vittime delle carestie nel Terzo Mondo, allo scopo di «ridurre la popolazione». La natura, ci si dice, deve essere lasciata libera di «seguire il suo corso». La fame e la carestia non sono causate, ci si dice, dall'agribusiness, dal saccheggio delle grandi imprese, dalle rivalità imperiali, dalle guerre civili nazionalistiche; piuttosto, traggono origine dalla «sovrapopolazione». In questo modo i problemi ecologici vengono completamente svuotati del loro contenuto sociale e ridotti alla mitica interazione delle «forze naturali», spesso con accenti razzistici che puzzano di fascismo.

Dall'altro lato, è in via di costruzione un mito tecnocratico secondo il quale la scienza e l'ingegneria risolverebbero tutti i mali ecologici. Come nelle utopie di H.G. Wells, ci si chiede di credere che c'è bisogno di una nuova élite per pianificare la soluzione della crisi ecologica. Fantasie del genere sono implicite nella concezione della terra come di un'astronave (secondo la grottesca metafora di Richard Buckminster Fuller), che può essere manipolata dall'ingegneria genetica, dall'ingegneria nucleare, dall'ingegneria elettronica, dall'ingegneria politica (tanto per dare un nome altisonante alla burocrazia). Ci si parla dell'esigenza di una maggiore centralizzazione dello Stato, che sfocerebbe nella creazione di megaStati, in raggelante parallelo con le imprese multinazionali. E come la mitologia è diventata assai popolare tra gli ecomistici, tra i sostenitori di un primitivismo in versione ecologica, così la teoria sistemica ha raggiunto una grande

popolarità tra gli ecotecnocrati, tra i fautori del futurismo in versione ecologica.

In entrambi i casi, gli ideali libertari dell'Illuminismo – la sua valorizzazione della libertà, dell'istruzione, dell'autonomia individuale – sono negati dalla simmetrica pretesa di respingerci verso un «passato» a quattro zampe, oscuro, mistificato e sinistro, oppure di catapultarci come missili in un «futuro» radioso, ma altrettanto mistificante e sinistro.

L'ecologia sociale, così come la presento in questo libro, lancia un messaggio che non è primitivista né tecnocratico. Essa cerca di definire il posto dell'umanità *nella* natura – posto singolare, posto straordinario – senza ricadere in un mondo di cavernicoli anti-tecnologici, da un lato, e senza volare via dal pianeta con fantascientifiche astronavi e stazioni orbitali, dall'altro. L'umanità, sostengo, è *parte* della natura anche se *differisce* profondamente dalla vita non umana per la capacità che ha di pensare concettualmente e di comunicare simbolicamente. La natura, a sua volta, non è semplicemente una scena panoramica da guardare passivamente attraverso una finestra; essa è l'insieme dell'evoluzione, l'evoluzione nella sua totalità, proprio come l'individuo è la sua intera biografia, non una semplice somma di dati numerici che misurano il suo peso, la sua altezza e magari la sua «intelligenza» e via di seguito. Gli esseri umani non sono soltanto una delle tante forme di vita, una forma meramente specializzata per occupare una delle tante nicchie ecologiche nel mondo naturale. Sono esseri che, per lo meno potenzialmente, potrebbero rendere l'evoluzione biotica auto-cosciente e consapevolmente auto-direzionata. Con questo non voglio dire che mai l'umanità arriverà ad avere una conoscenza sufficiente delle complessità del mondo naturale tale da poter prendere il «timone» dell'evoluzione naturale e dirigerla del tutto a sua volontà. Anzi, le mie riflessioni sulla spontaneità nel primo capitolo di questo libro mirano proprio a suggerire la prudenza negli interventi sul mondo naturale, a sostenere che si deve modificare con grande cautela. Ma, come ho argomentato in *Thinking Ecologically*, quello che veramente ci fa unici, singolari nello schema ecologico delle cose è che possiamo intervenire in natura con un grado di auto-coscienza e di flessibilità sconosciuto a tutte le altre specie.

Che poi noi lo si faccia in modo creativo o distruttivo costituisce forse il più grave problema che dobbiamo affrontare in ogni riflessione sulla nostra

interazione con la natura. Se la nostra potenzialità umana di dare auto-direzionalità consapevole alla natura è enorme, dobbiamo però ricordarci che ancora oggi siamo meno che umani. La nostra è tuttora una specie *divisa*, divisa antagonisticamente per età, genere, classe, reddito, etnia eccetera, e non una specie unita. Parlare di «umanità» in termini zoologici come fanno di questi tempi tanti ecologisti, e dunque trattare la gente come una mera specie e non come un insieme di esseri *sociali* che, lungi dal vivere in una primeva landa selvatica, vivono in complesse creazioni istituzionali, è un'ingenua assurdità. Un'umanità «illuminata», giunta a rendersi conto delle sue piene potenzialità in una società ecologicamente armoniosa, è solo una speranza e non certo una realtà esistente, un «dover essere» e non un «essere». Anzi, finché non avremo creato una società ecologica, la nostra capacità di ucciderci e di devastare il pianeta farà di noi, come sta già facendo, una specie meno evoluta di altre. Non riuscire a vedere che il problema di attingere la nostra piena umanità è un problema *sociale* che dipende da fondamentali mutamenti istituzionali e culturali significa ridurre l'ecologia radicale a zoologia e rendere chimerico qualsiasi tentativo di realizzare una società ecologica.

Com'è possibile conseguire quelle trasformazioni sociali di grande portata che propongo? Non credo che esse possano avvenire tramite l'apparato statale, vale a dire in un sistema parlamentare, sostituendo un partito con un altro (per quanto altamente ispirato possa essere apparso quest'ultimo durante il suo precedente periodo eroico e formativo). La mia esperienza con il movimento verde tedesco mi ha chiarito (ammesso che su ciò avessi bisogno di chiarimenti) che il parlamentarismo è moralmente dannoso nel migliore dei casi e del tutto corrotto nel peggiore. La rappresentanza dei verdi al Bundestag ha confermato i miei peggiori timori: la sua maggioranza «realista» si è dichiarata favorevole alla partecipazione della Germania occidentale alla NATO e ha elaborato una forma di «ecocapitalismo» (contraddizione in termini) incompatibile con qualunque approccio ecologico radicale.

Ed è altrettanto importante il fatto che il parlamentarismo invariabilmente mina la partecipazione popolare alla «politica» nel significato che a questa parola fu attribuito tanti secoli fa. Per gli antichi Ateniesi, *politica* significava la gestione della *polis*, cioè della città, da parte dei suoi cittadini in assemblee

faccia-a-faccia e non tramite burocrazie e cosiddetti rappresentanti. È vero che cittadini ateniesi erano solo i maschi e che queste assemblee, oltre alle donne, escludevano anche gli stranieri e gli schiavi. È vero, anche, che c'erano cittadini facoltosi che disponevano di risorse materiali e godevano di privilegi negati ai cittadini poveri. Ma è anche vero che l'antica società mediterranea non era ancora arrivata, oltre duemila anni fa, al suo pieno compimento, non era ancora giunta alla «sua verità», per dirla con Hegel.

La libertà di partecipazione alla vita politica del cittadino non poggiava sulla tecnologia; poggiava sul lavoro di schiavi e di donne, oltre che sul suo. Aristotele non aveva problemi ad ammettere che quando i telai avessero potuto tessere da soli i Greci non avrebbero più avuto bisogno di schiavi, né (aggiungo io) di sfruttare il lavoro altrui per avere tempo libero per sé. Oggi le macchine *possono* fare quello che diceva Aristotele... *e molto di più*. Possiamo finalmente fruire del tempo libero necessario a sviluppare noi stessi e un ambito genuinamente partecipativo della vita pubblica senza mettere in pericolo il mondo naturale e senza sfruttare il lavoro altrui. L'ecologia radicale non può essere indifferente alla realtà materiale della vita umana, non può essere indifferente alle relazioni sociali né a quelle economiche. Il delicato equilibrio esistente tra l'uso della tecnologia a fini di libertà e il suo uso a fini distruttivi per il pianeta è materia di giudizio *sociale*, ma un giudizio che viene insensatamente offuscato quando ecologisti *sui generis* denunciano la tecnologia come un male irrecuperabile o la esaltano come una virtù indiscutibile. È curioso, mistici e tecnocrati hanno un'importante caratteristica in comune: né gli uni né gli altri sanno esaminare a fondo una questione o seguirne la logica al di là delle più elementari e semplicistiche premesse.

Una nuova politica dovrebbe, secondo me, implicare la creazione di una sfera pubblica «di base» estremamente partecipativa, a livello di città, di paese, di villaggio, di quartiere. Il capitalismo certamente ha prodotto tanta distruzione dei legami comunitari quanta devastazione del mondo naturale. In entrambi i casi, ci troviamo di fronte alla semplificazione delle relazioni umane e non umane, alla loro riduzione alle più elementari forme interattive e comunitarie. Ma laddove esistono ancora legami comunitari e laddove, anche nelle più grandi città, possono nascere interessi comuni, questi devono essere coltivati e sviluppati. Ho studiato questo tipo di politica comunale (e lo

ripeto: intendo politica nel senso ellenico, non nel suo significato attuale che designo come statualità) nel mio *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. Per quanto possa apparire discutibile in Europa (ma meno, ritengo, negli Stati Uniti), credo alla possibilità di una confederazione di libere municipalità come contropotere di base che si opponga alla crescente centralizzazione del potere da parte dello Stato-nazione. Su questo terreno, vorrei far notare, una politica *ecologica* è non solo possibile in molti casi, ma anche coerente con l'ecologia concepita come studio delle comunità, sia umane sia non umane. Una società ecologica presuppone quelle forme partecipative, di base, comunitarie che tale politica si prefigge di realizzare nel futuro. L'ecologia non è nulla se non si occupa del modo in cui le forme di vita interagiscono tra loro per costruire comunità e per evolversi come comunità.

L'ecologia della libertà è stata definita da alcuni recensori come il mio *magnum opus*. Suppongo che con ciò si volesse dire che si tratta della mia «opera definitiva», dell'opera che esprime compiutamente la mia concezione dell'ecologia sociale. Negli anni che sono trascorsi da quando il libro è stato pubblicato, ho invece imparato che finché uno è vivo non esiste un'opera «definitiva». Anche se ci sono poche cose che vorrei cambiare in questo libro (vi sono perfino alcune formulazioni scivolte nella letteratura ecologica corrente, senza neppure un riferimento all'autore, che ora mi appaiono malfatte e incomplete), ci sono però molte cose che vorrei aggiungere.

In questa sede voglio precisare che l'importanza da me attribuita all'«unità nella diversità» non si basa più essenzialmente sul fatto che la diversità è una funzione della stabilità ecologica. Quella posizione era comprensibile una generazione fa, quando era necessaria a una manciata di ecologisti angloamericani per opporsi alla monocoltura e per sottolineare il fatto che solo diversificando la coltivazione era possibile eliminare l'uso di pesticidi dannosi. Con il tempo, il concetto di diversità come funzione della stabilità ecologica è diventato un consolidato principio ecologico e non semplicemente uno stratagemma agricolo. Con unità nella diversità non intendevo neppure significare che la diversità è *in sé* necessariamente buona; anzi, anche quando scrissi *L'ecologia della libertà*, il mio accento era posto non tanto sulla «stabilità» quanto sulla pienezza *individuale* radicata nella pienezza *sociale*, sull'ideale classico, cioè, della persona completa in una

società completa.

Oggi accentuerei piuttosto un concetto più originale: la differenziazione (o, se si preferisce, la diversità) *apre nuovi sentieri evolutivi* che costituiscono la base nascente della *libertà*. Ritengo che l'evoluzione debba essere considerata come un fenomeno partecipativo, non come darwinistica «selezione naturale» di una singola specie sulla base della sua «idoneità» alla sopravvivenza. Gli animali e le persone si evolvono in comunità, non da «solisti». Quella del solista è la tipica immagine dell'individuo isolato evocata dalla tradizione dell'empirismo angloamericano, in particolare di Hobbes e Locke. E invece le forme di vita non si evolvono singolarmente, bensì in seno a comunità nelle quali le specie interagiscono tra loro nel corso della propria evoluzione. Man mano che cresce la complessità degli ecosistemi e delle specie, varie forme di vita sono portate a compiere fiochi rudimenti di scelta, specialmente se sviluppano sistemi nervosi complessi. Successivamente, grazie al crescente numero di sentieri evolutivi che si aprono con la differenziazione delle forme di vita e degli ecosistemi (preferirei usare il termine «ecocomunità», per evitare il richiamo alla teoria sistemica) e alla più ampia flessibilità di comportamento resa possibile da sistemi nervosi più evoluti, gli animali cominciano a partecipare alla propria evoluzione. Essi non sono quegli esseri puramente passivi, «selezionati» da forze naturali esterne, che la maggior parte dei darwinisti ha ipotizzato. Per me, dunque, unità nella diversità significa che la natura non è semplicemente un «regno della necessità», come direbbe Marx, ma un regno di libertà *nascente e potenziale* che potrebbe trovare la sua piena espressione in una società ecologica creata da esseri umani pienamente realizzati.

Queste poche righe danno appena un'idea di quanto cerco di sviluppare in *Thinking Ecologically* e negli altri saggi filosofici che ho scritto dopo la pubblicazione di *L'ecologia della libertà*. Esse hanno lo scopo di indicare sommariamente, in questa sede, quella che ritengo una rettifica importante. Le mie riflessioni sulle società organiche, nel secondo capitolo, e sulla sensibilità da esse sviluppata non devono essere prese come espressione di un nostalgico desiderio di ritorno alla vita tribale e all'animismo tradizionale. L'era tribale se ne è andata per sempre, è nel passato... e lì dovrebbe restare. Il risorgere del «soprannaturale» nel mondo angloamericano – in forma di culto delle divinità femminili, magia, misticismo, nuove versioni del

cristianesimo, per non parlare della consueta infatuazione americana per il buddismo e il taoismo – è secondo me regressivo. Per quanto tali culti, religioni o pratiche siano stati in passato fonti di resistenza alle tendenze anti-ecologiche (i mistici conservano spesso concezioni organiche del mondo, di fronte al prevalere del positivismo in campo filosofico), siamo ormai andati ben oltre il messaggio che il mistico e il soprannaturale avevano da offrirci. Oggi quel revival anti-illuminista tende a operare nel senso del quietismo, della riconciliazione, a fronte di serie differenze che sono oggettive e non solo soggettive; tende a distoglierci da un naturalismo che esclude ogni bisogno di credere nel magico e nel soprannaturale, «immanente» o «trascendentale» che sia; tende a minare i migliori ideali di ragione e di mutamento sociale razionale.

Burlington, Vermont, agosto 1988

* Il termine americano *radical* non ha un preciso corrispondente in italiano. Di volta in volta potrebbe tradursi con radicale, progressista, estremista (non necessariamente di sinistra), rivoluzionario o anche democratico (secondo l'uso che ne è stato fatto in Italia soprattutto negli anni Settanta, tipo Psichiatria democratica). Più generalmente con *radical* si indica un atteggiamento di critica profonda (radicale, appunto) all'esistente. Noi abbiamo preferito tradurre, quasi sempre, con «radicale» che conserva un po' della polivalenza americana [N.d.T.].

Ringraziamenti

Questo libro esprime una posizione tutta sua e delinea una teoria dell'ecologia sociale svincolata dal sapere convenzionale dei nostri giorni. È però vero che tutti stiamo sulle spalle di altri, se non altro per i problemi che hanno sollevato e che ci vediamo costretti a risolvere. Da questo punto di vista, devo molto ai lavori di Max Weber, Max Horkheimer, Theodor Adorno e Karl Polanyi, che hanno tutti anticipato con grande acume quei problemi di dominio e di crisi della ragione, della scienza e della tecnica che oggi ci assillano. Ho cercato di risolvere questi problemi seguendo i percorsi intellettuali aperti dai pensatori anarchici del diciannovesimo secolo, e in particolare il mutualismo naturale e sociale di Kropotkin. Non condivido il suo federalismo basato sul contratto e sullo scambio e reputo un po' semplicistica la sua estensione del concetto di socialità agli organismi non umani (che personalmente interpreto come «mutualismo simbiotico»). Tuttavia, Kropotkin è eccezionale per l'importanza attribuita alla necessità di una riconciliazione tra umanità e natura e per il ruolo assegnato al mutuo appoggio nell'evoluzione naturale e sociale, per il suo odio verso la gerarchia e per la sua visione di una nuova tecnologia basata su una decentralizzazione a misura umana. Sono inoltre convinto che tale ecologia sociale libertaria possa evitare le ideologie dualistiche e neo-kantiane come lo strutturalismo e le molte teorie della comunicazione, un dualismo oggi molto in voga. Comprendere lo sviluppo del dominio, della tecnica, della scienza e della soggettività – quest'ultima tanto nella storia naturale quanto in quella umana – vuol dire ritrovare i fili connettivi necessari a ricomporre la scissione tra natura umana e non umana.

Il mio debito intellettuale verso Dorothy Lee e Paul Radin, per quanto concerne l'antropologia, è enorme, e benedico il momento in cui mi sono imbattuto nel lavoro di Erwin A. Gutkind e nelle riflessioni utopiche di Martin Buber. Ho trovato *Organismo e libertà* di Hans Jonas una fonte continua di ispirazione nel campo della filosofia della natura, oltre che un libro scritto con rara grazia stilistica. Per il resto mi sono basato su una tradizione culturale così vasta che non avrebbe senso appesantire il lettore con una sfilza di nomi; questa tradizione si appalesa del resto in tutto il libro e non è quindi necessario darne conto dettagliatamente.

Sono in debito anche con Michael Riordan, che è stato ben più di un premuroso curatore e di un comprensivo editore. La sua meticolosa lettura di questo libro, i suoi quesiti acuti e intelligenti, la sua

critica rigorosa e la sua pretesa di concisione e chiarezza hanno reso questo libro più accessibile al lettore angloamericano di quanto io non fossi incline a fare. Per converso, da una prospettiva europea, devo ringraziare il mio caro amico Karl-Ludwig Schibel che, nel leggere i capitoli iniziali ai suoi studenti dell'Università di Francoforte, è riuscito a far emergere una serie di interrogativi sofisticati che mi hanno obbligato a prendere in esame questioni che avrei normalmente ignorato. Anche Richard Merrill è stata una fonte incessante di dati e indicazioni bibliografiche da cui ho derivato il materiale scientifico dell'Epilogo. Avere avuto a disposizione un biologo così capace e stimolante oltre che un privilegio è stato un piacere intellettuale. Ho inoltre avuto la fortuna di avere consulenti editoriali estremamente sensibili, in particolare Naomi Steinfeld, che ha dimostrato una notevole comprensione per le mie idee e le mie intenzioni.

Scrivendo *L'ecologia della libertà* ho avuto il sostegno di un gran numero di persone, alcune delle quali desidero qui citare con stima. I miei ringraziamenti vanno ad Amedeo Bertolo, Gina Blumenfeld, Debbie Bookchin, Joseph Bookchin, Robert Cassidy, Dan Chodorkoff, John Clark, Jane Coleman, Rossella Di Leo, David e Shirley Eisen, Dimitri Roussopoulos, e i miei colleghi del Ramapo College del New Jersey e dell'Institute for Social Ecology del Vermont. Non avrei potuto cominciare a scrivere questo libro, all'inizio degli anni Settanta, senza una sovvenzione da parte della Rabinowitz Foundation, né avrei potuto completarlo un decennio dopo senza l'anno sabbatico concessomi dal Ramapo College.

È stato un libro difficile che si è preso tutta una vita. Così, non posso fare a meno di chiudere questi ringraziamenti con un'osservazione del mio utopista preferito (a parte le sue carenze nel campo delle relazioni uomo/donna), William Morris:

Gli uomini combattono e perdono le loro battaglie. Accade però che le cose per le quali hanno combattuto si avverino nonostante la loro sconfitta; e tuttavia quello che si avvera non è ciò che loro intendevano, e altri uomini dovranno lottare per la stessa cosa, chiamandola con un altro nome.

Possiamo quindi concludere che la lezione che l'uomo deriva dallo studio sia della natura sia della propria storia è la presenza costante di una duplice tendenza: verso un maggiore sviluppo della socialità da un lato e verso una crescente intensità della vita dall'altro. Questa duplice tendenza è una caratteristica propria della vita in generale. È sempre presente e fa parte della vita come suo attributo, qualunque forma essa possa assumere sul nostro pianeta o altrove. E questa non è un'affermazione metafisica sulla «universalità della legge morale» o una mera supposizione. Senza la continua crescita della socialità e, di conseguenza, dell'intensità e varietà delle sensazioni, la vita è impossibile.

Pëtr Kropotkin, *L'etica*

Stiamo dimenticando l'arte del dono. La violazione del principio di scambio ha qualcosa di insensato e inammissibile, talvolta anche i bambini guardano con sospetto il donatore come se il dono fosse solo un trucco per vendergli spazzole o saponi. Al suo posto abbiamo la carità, la beneficenza amministrata, il lenimento pianificato da spalmare sulle ferite visibili della società. In questo modo non c'è più spazio per gli impulsi umani, il dono è necessariamente accompagnato dall'umiliazione tramite la sua distribuzione, la sua equa assegnazione, in breve trattando il destinatario come un oggetto.

Theodor Adorno, *Minima moralia*

Che l'ontologia fosse la base dell'etica era il principio originario della filosofia. Il divorzio delle due, che è il divorzio tra i campi dell'«oggettivo» e del «soggettivo», è il fato della modernità. La loro riunione può essere effettuata, ammesso che lo possa, solo a partire dal polo «oggettivo», vale a dire attraverso una revisione dell'idea di natura, nel senso non tanto di accettare la natura quanto di farci natura. Dalla direzione immanente della sua evoluzione complessiva si può ricavare un destino per l'uomo tale per cui l'individuo, nell'atto di realizzarsi, realizzerebbe allo stesso tempo qualcosa di universale. Ne deriverebbe un principio etico fondato in ultima istanza non sull'autonomia dell'io, né sui bisogni della comunità, ma sulla natura oggettiva delle cose.

Hans Jonas, *Organismo e libertà*

L'ecologia della libertà

Introduzione

Questo libro è stato scritto per soddisfare l'esigenza di un'ecologia sociale coerentemente radicale, ovvero un'ecologia della libertà. La riflessione è andata maturando nella mia mente fin dal 1952, quando per la prima volta divenni acutamente consapevole di quella nascente crisi ambientale che avrebbe assunto proporzioni colossali una generazione più tardi. Proprio in quell'anno pubblicai un lungo saggio, *The Problem of Chemicals in Food*, che successivamente fu ripubblicato in tedesco con il titolo *Lebensgefährliche Lebensmittel*¹. Grazie alla mia precedente formazione intellettuale marxista, il saggio non prendeva in esame solo l'inquinamento ambientale, ma anche le sue profonde origini sociali. Le questioni ambientali si erano andate sviluppando nella mia mente come questioni sociali e i problemi dell'ecologia naturale erano divenuti problemi di ecologia sociale, un'espressione poco usata all'epoca. Da quel momento in avanti non avrei più abbandonato il soggetto, le cui dimensioni si sarebbero anzi dilatate e approfondite enormemente.

Sin dai primi anni Sessanta, il mio punto di vista poteva essere schematicamente così formulato: il concetto di dominio dell'uomo sulla natura deriva dal concetto di dominio dell'uomo sull'uomo^{*}. Si trattava, per me, di un capovolgimento di concetti dalle vaste implicazioni. I numerosi articoli e libri che ho pubblicato dopo di allora, a cominciare da *Our*

Synthetic Environment del 1963 e continuando fino a *Toward an Ecological Society* del 1980², sono stati in gran parte esplorazioni di questo tema fondamentale. Passando da una premessa all'altra, diveniva chiaro che nel mio lavoro si andava formando un progetto estremamente coerente: la necessità di spiegare l'emergere della gerarchia sociale e del dominio e di identificare i mezzi, la sensibilità e le pratiche che avrebbero potuto consentire la nascita di una società ecologica realmente armoniosa. Il mio *Post-Scarcity Anarchism* del 1971³ è stato un lavoro pionieristico in questa direzione.

Composto da saggi che datano a partire dal 1964, parla più di gerarchia che di classe, più di dominio che di sfruttamento, più di istituzioni liberatorie che di semplice abolizione dello Stato, più di libertà che di giustizia e più di piacere che di felicità. Per me, questo spostamento di accento non era solo retorica controculturale; esso segnava il mio completo distacco dalle ortodossie socialiste di ogni tipo nelle quali mi ero precedentemente riconosciuto⁴. Prefiguravo, invece, una nuova forma di ecologia sociale libertaria o, se preferite, quello che Victor Ferkiss ha appropriatamente chiamato «ecoanarchismo».

Sino agli anni Sessanta, parole come «gerarchia» e «dominio» erano raramente usate. La sinistra radicale tradizionale, soprattutto quella marxista, parlava ancora quasi esclusivamente in termini di classe, analisi di classe e coscienza di classe; il suo concetto di oppressione era essenzialmente limitato allo sfruttamento *materiale*, alla miseria e alle inique fatiche del lavoratore. Similmente, gli anarchici ortodossi focalizzavano la propria attenzione soprattutto sullo Stato, fonte onnipresente di coercizione sociale⁵. Proprio come l'emergere della proprietà privata è divenuto, nell'ortodossia marxista, il «peccato originale» della società, così nell'ortodossia anarchica la comparsa dello Stato è assurta a «peccato originale» della società. Perfino la controcultura degli anni Sessanta evitava l'uso del termine «gerarchia», preferendo «contestare l'Autorità», senza tuttavia esplorarne la genesi e le relazioni con la natura.

In quegli anni mi concentravi anche sul come una società veramente libera, basata su principi ecologici, potesse mediare il rapporto tra umanità e natura. Il risultato fu che cominciai a indagare sullo sviluppo di una nuova tecnologia a misura d'uomo, una tecnologia basata, tra l'altro, su piccoli

impianti a energia solare ed eolica, su un'agricoltura organica e sull'utilizzo di «risorse naturali» locali da parte di comunità decentrate. Da questa prospettiva ne derivò ben presto un'altra: la necessità della democrazia diretta, del decentramento urbano, di un alto grado di auto-determinazione basata su forme comunitarie di vita sociale; in breve, la Comune non autoritaria delle comuni.

Via via che, nel corso degli anni, andavo pubblicando queste mie idee, soprattutto nel decennio che va dai primi anni Sessanta ai primi anni Settanta, ciò che cominciò a preoccuparmi fu la quantità di gente che tendeva a scomporne l'unità, la coerenza, il significato radicale. Concetti come decentramento e scala umana, ad esempio, venivano prontamente adottati senza alcun riferimento alle tecniche di energia solare ed eolica e alle pratiche bioagricole che ne costituiscono le fondamenta. Ogni segmento faceva parte a sé stante e svaniva la filosofia che li unificava in un insieme integrato. La decentralizzazione è entrata nella pianificazione urbana come mero stratagemma di progettazione comunitaria, mentre la tecnologia alternativa è diventata un'angusta disciplina confinata alle accademie e a una nuova razza di tecnocrati. E ogni concetto è stato scisso da un'analisi critica della società, ossia da una teoria radicale dell'ecologia sociale.

Mi divenne chiaro che era l'*unità* di questa concezione e non le singole parti di essa che le imprimevano una spinta radicale. Per quanto la società sia decentralizzata, usi energia solare ed eolica, abbia un'agricoltura biologica o riduca l'inquinamento, nessuna di queste misure in se stessa, o anche in limitata combinazione con le altre, ne fa una società ecologica; né azioni frammentarie, per quanto benintenzionate, possono anche parzialmente risolvere problemi che hanno raggiunto un carattere universale, globale e catastrofico. Semmai, le «soluzioni» parziali, al pari dei cosmetici, servono solo a nascondere la natura profonda della crisi ecologica, sviando così l'attenzione pubblica e le analisi teoriche da una corretta comprensione della vastità e della portata dei cambiamenti necessari.

Tuttavia, organizzata in un insieme coerente e sostenuta da una pratica conseguentemente radicale, questa concezione sfida lo *status quo* in modo globale: l'unico modo commisurato alla natura della crisi. Ed è esattamente questa *sintesi* di idee che ho cercato di raggiungere in *L'ecologia della libertà*, una sintesi le cui radici dovevano essere rintracciate nella storia, nello

sviluppo delle relazioni sociali, delle istituzioni sociali, delle varie tecnologie e sensibilità, delle strutture politiche. Solo in questo modo potevo sperare di dare, con un senso di genesi, di contrapposizione e insieme di continuità, un significato reale alla mia concezione. Il pensiero utopico costruttivo derivabile da questa mia sintesi avrebbe così potuto basarsi sulla realtà dell'esperienza umana. Ciò che *dovrebbe* essere poteva diventare ciò che *deve* essere, se l'umanità e la complessità biologica sulla quale poggia vogliono sopravvivere; mutamento e ricostruzione potevano scaturire dai problemi esistenti piuttosto che da pii desideri e da vaghe fantasticherie.

L'uso che faccio della parola «gerarchia» nel sottotitolo di questo lavoro ha un significato provocatorio. C'è una netta esigenza teorica di contrapporre questo termine a quelli, d'uso assai più corrente, di «classe» e «Stato»; un uso poco accurato di questi ultimi può infatti produrre una pericolosa semplificazione della realtà sociale. Usare le parole «gerarchia», «classe» e «Stato» in maniera intercambiabile, come fanno molti pensatori sociali, è insidioso: così facendo, si potrebbe facilmente occultare, in nome di una società «senza classi» o «libertaria», l'esistenza di relazioni gerarchiche e di una sensibilità gerarchica che, anche in assenza di sfruttamento economico e coercizione politica, servirebbe a perpetuare l'illibertà.

Per gerarchia intendo i sistemi culturali tradizionali e psicologici di comando/obbedienza, e non solamente quei sistemi politici ed economici ai quali, in maniera più appropriata, vengono riferiti i termini classe e Stato. In questo senso, la gerarchia e il dominio potrebbero facilmente continuare a esistere in una società «senza classi» o «senza Stato». Mi riferisco al dominio del vecchio sul giovane, dell'uomo sulla donna, di un gruppo etnico su un altro, dei burocrati (che si pretendono portavoce dei «superiori interessi sociali») sulle «masse», della città sulla campagna, e in un senso psicologico più sottile, della mente sul corpo, di una piatta razionalità strumentale sullo spirito, della società e della tecnologia sulla natura. In effetti, oggi esistono società senza classi ma gerarchiche (e sono esistite, seppure in maniera meno evidente, anche in passato), e tuttavia le persone che vi vivono non godono della libertà né esercitano alcun controllo sulle proprie vite.

Marx, le cui opere hanno notevolmente contribuito a questa obnubilazione concettuale, ci dà una definizione abbastanza precisa di classe. Egli ebbe certo il vantaggio di sviluppare la sua teoria sulla società classista

all'interno di un contesto economico rigidamente oggettivo. Il fatto che quella teoria abbia avuto un grande successo può ben riflettere il grado di supremazia che nella nostra era viene accordato alle questioni economiche su tutti gli altri aspetti della vita sociale. C'è infatti una certa eleganza e grandiosità nel concetto che «la storia delle società sinora esistite è stata la storia della lotta di classe»⁵. Detta alla buona: la classe dominante è uno strato sociale privilegiato che possiede o controlla i mezzi di produzione e sfrutta una più ampia massa di persone, la classe dominata, che fa funzionare queste forze produttive. I rapporti di classe sono essenzialmente rapporti di produzione basati sulla proprietà della terra, degli strumenti, delle macchine e quindi del prodotto. Lo sfruttamento, a sua volta, consiste nell'utilizzare il lavoro altrui per provvedere ai propri bisogni materiali, al lusso e allo svago, all'accumulazione e alle innovazioni tecnologico-produttive. È questo il nocciolo della definizione di classe, e con essa del famoso metodo marxiano dell'«analisi di classe» come autentica rivelazione delle basi materiali degli interessi economici, delle ideologie e della cultura.

La gerarchia, pur includendo la definizione marxiana di classe e dando perfino origine, storicamente, alla società classista, va oltre questo significato limitato, ascritto a una forma di stratificazione eminentemente economica. Dire questo, tuttavia, non chiarisce il significato di gerarchia e dubito che la parola possa essere racchiusa in una definizione formale. Storicamente ed essenzialmente la vedo come un complesso sistema di comando/obbedienza nel quale le élite godono di vari gradi di controllo sui propri subordinati, senza necessariamente sfruttarli. Queste élite possono essere assolutamente prive di ogni forma di ricchezza materiale; ne possono essere addirittura spogliate, come l'élite dei «guardiani» di Platone, ad esempio, che era socialmente potente ma materialmente povera. La gerarchia non è solamente una condizione sociale, è anche un modo della coscienza, un tipo di sensibilità verso i fenomeni, a ogni livello di esperienza sociale e personale.

Le società preletterate, o società organiche, come le chiamo io, sono esistite in forma abbastanza integrata e unificata, basata sui legami di parentela, i gruppi d'età e la divisione sessuale del lavoro⁶. Il loro alto senso di unità interna e la loro prospettiva egualitaria non riguardava solo i rapporti tra gli esseri umani ma anche il loro rapporto con la natura. Nelle culture preletterate, le persone non si vedevano come «i signori del creato»

(prendendo in prestito una frase utilizzata dai millenaristi cristiani), bensì come una parte del mondo naturale. Non erano né al di sopra né al di sotto della natura, ma *dentro* essa.

Nelle società organiche le differenze tra gli individui, i gruppi d'età, i sessi, e tra l'umanità e la naturale molteplicità dei fenomeni viventi e non viventi, erano viste, per usare la superba frase di Hegel, come «unità di differenze» o «unità nella diversità»⁷ e non come gerarchie. La loro visione del mondo era nettamente ecologica e da questa visione essi quasi inconsapevolmente derivavano un corpo di valori che influenzava il loro comportamento verso gli individui della propria comunità e l'universo della vita. Come sosterrò nelle pagine seguenti, l'ecologia non conosce né «re degli animali» né «umili creature», tutti termini che derivano dalla nostra mentalità gerarchica. Si occupa invece di ecosistemi all'interno dei quali le cose viventi sono interdipendenti e giocano ruoli complementari nel perpetuare la stabilità dell'ordine naturale.

Gradualmente, le società organiche cominciarono a sviluppare forme meno tradizionali di differenziazione e stratificazione. La loro unità originaria cominciò a frantumarsi. La sfera socio-politica o «civile» della vita prese a espandersi, attribuendo un'importanza sempre maggiore agli anziani e ai maschi della comunità, che ora reclamavano questa sfera come parte di loro spettanza nella divisione del lavoro tribale. La supremazia maschile sulle donne e sui bambini è originariamente emersa come il risultato delle funzioni sociali del maschio nella comunità, funzioni che non erano affatto esclusivamente economiche come i teorici marxiani vorrebbero farci credere. L'arte maschile di manipolare le donne non sarebbe apparsa che più tardi.

Sino a questa fase della storia o della preistoria, gli anziani e i maschi raramente avevano esercitato ruoli sociali dominanti per il semplice fatto che la loro sfera civile non era molto importante per la comunità. In effetti, la sfera civile era notevolmente controbilanciata dall'enorme rilevanza della sfera domestica femminile. Nelle società organiche primitive, le responsabilità legate alla casa e alla procreazione erano molto più importanti della politica e delle questioni militari. La società primitiva era profondamente diversa dalla società contemporanea nel suo assetto strutturale e nei ruoli giocati dai differenti membri della comunità.

Eppure anche quando emerse la gerarchia, non c'erano ancora classi

economiche o strutture statuali, e nessuno era materialmente sfruttato in modo sistematico. Alcuni strati, come gli anziani, gli sciamani e infine gli uomini in generale, cominciarono a reclamare privilegi per se stessi, più sotto forma di prestigio, di riconoscimento sociale che di vantaggi materiali. La natura di questi privilegi, se si possono così chiamare, richiede una discussione più sofisticata di quella sinora avuta, e io ho cercato di esaminarli attentamente e in maniera dettagliata. Solo più tardi cominceranno ad apparire le classi economiche e lo sfruttamento economico, cui farà seguito, infine, lo Stato con il suo possente armamentario burocratico e militare.

La dissoluzione delle società organiche in società gerarchiche, classiste e politiche avvenne in maniera irregolare e fluttuante, procedendo e regredendo per lunghi periodi di tempo. Lo si può vedere, in particolare, nella relazione uomo/donna, soprattutto in rapporto ai valori che sono stati associati ai vari ruoli sociali. Ad esempio, nonostante gli antropologi abbiano lungamente assegnato agli uomini un eccessivo grado di preminenza sociale nelle culture della caccia altamente sviluppate, una preminenza di cui non avevano probabilmente goduto nelle precedenti bande di raccoglitori, con il sopravvento dell'orticoltura, un'attività principalmente svolta dalle donne, si rettificò l'eventuale squilibrio instauratosi tra i sessi. L'«aggressivo» maschio-cacciatore e la «passiva» femmina-raccoglitrice sono immagini caricaturali che gli antropologi maschi hanno in passato imposto ai loro soggetti aborigeni «selvaggi».

È certo, tuttavia, che tensioni e alterne fortune di *valori* devono avere ribollito in questa società primordiale di cacciatori-raccoglitori. Negare l'esistenza stessa di quelle tensioni attitudinali latenti che sicuramente devono esserci state tra il maschio-cacciatore, che doveva uccidere per procacciarsi il cibo e più tardi fare la guerra contro i propri simili, e la femmina-raccoglitrice, che doveva andare in cerca del cibo e più tardi coltivarlo, renderebbe molto difficile spiegare come mai siano emersi il patriarcato e la sua visione aggressiva del mondo.

Nonostante le trasformazioni da me addotte siano tecnologiche e parzialmente economiche, come sembrano implicare termini quali «raccoglitori», «cacciatori», «coltivatori», non dobbiamo da ciò dedurre che tali cambiamenti siano stati direttamente responsabili dei mutamenti nella condizione dei due sessi. Dato il modesto livello di differenziazione

gerarchica emerso in questo primo periodo di vita sociale, anche in comunità patricentriche, le donne non erano ancora indegnamente subordinate agli uomini, né i giovani spietatamente soggiogati dagli anziani. In effetti, la comparsa di un sistema sociale graduato che conferiva privilegi a uno strato su un altro, in particolare all'anziano sul giovane, era a suo modo una forma di compensazione che spesso rifletteva le forme egualitarie della società organica più che le forme autoritarie delle società successive.

Quando il numero delle comunità dedite all'orticoltura cominciò a moltiplicarsi fino al punto che la terra coltivabile divenne relativamente scarsa e la guerra sempre più comune, i giovani guerrieri cominciarono a godere di una preminenza socio-politica che ne fece i *big men* della comunità, portandoli a condividere il potere civile con gli anziani e gli sciamani. Le tradizioni, le religioni e le sensibilità matricentriche coesistero lungamente con quelle patricentriche; in tal modo, gli aspetti più duri del patriarcato furono spesso assenti in questo periodo di transizione. Il precedente egualitarismo della società organica permeava ancora la vita sociale e svanì solo lentamente, lasciando tracce anche molto tempo dopo che la società di classe aveva stretto nella sua morsa sensibilità e valori popolari.

Lo Stato, le classi economiche e il sistematico sfruttamento delle persone assoggettate furono il risultato di un processo molto più lungo e complesso di quanto i pensatori radicali abbiano compreso in passato. Quelle che credevano fossero le origini della società politica e classista erano invece il *culmine* di un processo di trasformazione della società in forme gerarchiche ben più antico e riccamente articolato. Le divisioni all'interno della società organica attribuirono sempre più la supremazia all'anziano sul giovane, all'uomo sulla donna, allo sciamano, e più tardi alla corporazione dei sacerdoti, sulla società secolare, a una classe su un'altra e alle strutture dello Stato sulla società in generale. Non insisterò mai abbastanza, per il lettore imbevuto del sapere convenzionale della nostra era, sul fatto che la società composta da bande, famiglie, clan, tribù, federazioni tribali, villaggi e comunità abbia di molto preceduto la formazione dello Stato. Lo Stato, con i suoi funzionari, le sue burocrazie e il suo esercito, emerge molto tardi nell'evoluzione sociale umana, spesso ben oltre la soglia della storia. E rimane in forte conflitto con le coesistenti strutture sociali come le corporazioni, le associazioni di vicinato, le associazioni popolari, le

cooperative, le adunanze cittadine e una gran varietà di assemblee municipali.

Questa organizzazione gerarchica della diversità non si esaurisce peraltro con lo strutturare la società «civile» in un sistema istituzionalizzato di comando/obbedienza. Con il tempo, la gerarchia comincia a invadere settori meno tangibili della vita, attribuendo una supremazia all'attività mentale sul lavoro fisico, all'esperienza intellettuale sulla sensualità, al «principio di realtà» sul «principio di piacere». E alla fine il giudizio, la morale e lo spirito sono pervasi da un ineffabile autoritarismo che finisce con il prendere il sopravvento sul linguaggio e sulle più rudimentali forme di simbolizzazione. Il modo di percepire la diversità sociale e naturale passa da una sensibilità che vede i diversi fenomeni come unità nella diversità a una mentalità gerarchica che incasella anche i più insignificanti fenomeni in piramidi reciprocamente antagoniste erette attorno ai concetti di «inferiore» e «superiore». E ciò che era nato con un certo tipo di sensibilità si evolve poi in concreto fatto sociale. Così, lo sforzo per restaurare il principio ecologico dell'unità nella diversità diventa uno sforzo sociale vero e proprio, uno sforzo rivoluzionario che deve riordinare la sensibilità per riordinare il mondo reale.

Una mentalità gerarchica alimenta la rinuncia ai piaceri della vita. Giustifica la fatica, la colpa e il sacrificio per gli «inferiori» e il piacere e l'indulgente soddisfazione di ogni capriccio per i loro «superiori». La storia oggettiva della struttura sociale viene interiorizzata come storia soggettiva della struttura psichica. Per quanto odioso possa essere il mio punto di vista per i moderni freudiani, non è la disciplina del *lavoro*, ma la disciplina del *dominio* che esige la repressione della natura interna. Una repressione che si proietta sulla natura esterna vista come mero oggetto di regolamentazione prima e di sfruttamento poi. Questa mentalità ha permeato la nostra psiche individuale in forma cumulativa fino ai nostri giorni, grazie non solo al capitalismo ma a tutta la lunga storia della società gerarchica fin dal suo inizio. Se non esploreremo questa storia, che vive attivamente in noi come le prime fasi della nostra vita individuale, non ci libereremo mai dalla sua morsa. Potremo eliminare l'ingiustizia sociale ma non raggiungeremo la libertà sociale. Potremo eliminare le classi e lo sfruttamento, ma non ci saremo liberati dalle pastoie della gerarchia e del dominio. Potremo esorcizzare lo spirito del profitto e dell'accumulazione dalle nostre menti, ma saremo sempre oppressi da un ricorrente senso di colpa e di sacrificio e dalla

sottile convinzione della «viziosità» dei sensi.

Un'altra serie di distinzioni viene fatta in questo volume: la distinzione tra morale ed etica e tra giustizia e libertà. La morale, nel senso in cui uso questo termine, denota modelli coscienti di comportamento che non sono stati ancora sottoposti a un'analisi del tutto razionale da parte della comunità. Ho evitato di usare la parola «costume» al posto di «morale» perché i criteri morali per giudicare il comportamento contengono già una *sorta* di spiegazione e non possono essere ridotti ai riflessi sociali condizionati che chiamiamo normalmente costume. I comandamenti mosaici, ad esempio, al pari di quelli di altre religioni mondiali, erano giustificati su base teologica; erano le sacrosante parole di Geova, che noi oggi possiamo ragionevolmente mettere in discussione proprio perché non sono basate sulla ragione. L'etica, al contrario, vuole le analisi razionali e, come l'«imperativo morale» di Kant, deve essere giustificata da procedimenti intellettuali e non dalla semplice fede. Per cui, la morale si situa tra il costume irriflesso e i criteri etici razionali di giusto e sbagliato. Senza fare questa distinzione, sarebbe difficile spiegare sia le sempre più numerose pretese etiche avanzate dallo Stato nei confronti dei suoi cittadini, volte soprattutto a erodere i codici morali arcaici che sostenevano il totale controllo del patriarca sulla sua famiglia, sia gli ostacoli che tale autorità ha frapposto al cammino verso società politicamente più estese come la *polis* ateniese.

La distinzione tra giustizia e libertà, tra eguaglianza formale e eguaglianza sostanziale, è ancor più essenziale e ricorre continuamente in tutto il libro. Questa distinzione è stata raramente analizzata perfino dai pensatori radicali, che spesso riecheggiavano lo storico grido degli oppressi che invocava giustizia più che libertà. Peggio ancora, i due termini sono stati usati come equivalenti (cosa che non sono affatto). Il giovane Proudhon e più tardi Marx compresero giustamente che la vera libertà presuppone un'eguaglianza basata sul riconoscimento dell'ineguaglianza: l'ineguaglianza delle capacità e dei bisogni, delle competenze e delle responsabilità. Una pura eguaglianza formale, che ricompensa ognuno «in modo giusto» secondo il suo contributo alla società e che vede ognuno «eguale davanti alla legge» e «con eguali opportunità», occulta in maniera lampante il fatto che il giovane e il vecchio, il debole e il malato, l'individuo con poche e quello con molte responsabilità, per non parlare del ricco e del povero nella società

contemporanea, non godono affatto di una vera eguaglianza in una società guidata dal principio di equivalenza. In realtà, termini come «ricompensa», «bisogni», «opportunità» e «proprietà» (per quanto posseduta comunitariamente o gestita collettivamente) richiedono un'analisi attenta almeno quanto il termine «legge». Sfortunatamente, la tradizione rivoluzionaria non ha sviluppato a fondo queste tematiche. Il socialismo, in quasi tutte le sue forme, ha finito con il ridursi a rivendicazione di «giustizia economica», riaffermando così il principio di equivalenza come un emendamento economico al principio di equivalenza giuridico e politico stabilito dalla borghesia. Mi sono posto l'obiettivo di chiarire in maniera definitiva queste distinzioni, mostrando come si sia inizialmente generata questa confusione e come possa essere eliminata, così da non gravare più sul futuro. Una terza contrapposizione che ho cercato di sviluppare in questo volume è la distinzione tra felicità e piacere. La felicità, come viene qui definita, è la pura soddisfazione del *bisogno*, dei nostri bisogni di sopravvivenza, come quello di cibo, di un riparo, di vestiti e di sicurezza materiale, ovvero i nostri bisogni in quanto organismi animali. Il piacere, al contrario, è la soddisfazione dei nostri *desideri*, dei nostri «sogni» intellettuali, estetici, sensuali e ludici. La domanda sociale di felicità, che così spesso sembra liberatoria, tende a presentarsi in modi che squalificano sottilmente o reprimono la domanda di piacere. In molte ideologie radicali possiamo trovare prove di questo sviluppo regressivo che giustifica la fatica e il bisogno a spese del lavoro creativo e della gioia sensuale. Il fatto che queste ideologie denuncino la richiesta di appagamento dei sensi come «individualismo borghese» o «libertinismo» non merita alcun commento. Eppure, sono convinto che è proprio in questa domanda utopica di piacere che l'umanità comincia ad avere la sua più fulgida visione emancipatrice. Trasferendo questa domanda nell'ambito *sociale*, piuttosto che confinandola in un edonismo privato, l'umanità comincia a trascendere il campo della giustizia, anche in una società senza classi, ed entra nel campo della libertà: uno spazio concepito come la piena realizzazione delle potenzialità umane nella loro forma più creativa.

Se mi si chiedesse di identificare la contrapposizione fondamentale che permea questo libro, direi che è l'apparente conflitto tra il «regno della necessità» e il «regno della libertà». Concettualmente, questo conflitto risale

alla *Politica* di Aristotele. Esso comprende il «cieco» mondo «naturale», o natura esterna, e il mondo razionale «umano», o natura interna che la società deve dominare per creare le condizioni materiali della libertà: il tempo libero che permette all'uomo di sviluppare le sue potenzialità e le sue capacità. Questo dramma rievoca il conflitto tra natura e società, tra uomo e donna, tra corpo e mente che permea l'immagine occidentale di «civiltà». Esso fa da puntello a quasi tutte le descrizioni razionaliste della storia; ideologicamente è stato usato per giustificare il dominio praticamente in tutti gli aspetti della vita. E, ironia della sorte, ha raggiunto la sua apoteosi in vari socialismi, particolarmente in quelli di Owen, di Saint-Simon e, nella sua forma più sofisticata, di Marx. L'immagine marxiana del «selvaggio che lotta con la natura» non è tanto espressione della presunzione illuminista quanto dell'arroganza vittoriana. Come osservano Adorno e Horkheimer, la donna non ha parte in questo conflitto che avviene strettamente tra l'uomo e la natura. Da Aristotele a Marx, questa scissione è considerata inevitabile: lo scarto tra necessità e libertà può essere ridotto dai progressi tecnologici che danno all'uomo un crescente predominio sulla natura, ma non potrà mai essere cancellato. Ciò che, negli anni successivi, lasciò perplessi alcuni dei marxisti più sofisticati fu come si potesse reprimere e disciplinare la natura esterna senza reprimere e disciplinare la natura interna: come si può mettere il giogo alla natura «naturale» senza soggiogare la natura «umana»?

Il mio tentativo di sciogliere questo enigma ha implicato la necessità di affrontare il mito vittoriano del «selvaggio», di indagare sulla natura esterna e sulle sue relazioni con la natura interna, di dare significato al mondo della necessità (la natura) in rapporto alla capacità che ha il mondo della libertà (la società) di colonizzarlo e liberarlo. La mia strategia è consistita nel riesaminare l'evoluzione e il significato della tecnologia sotto una nuova luce ecologica. Ho cercato di accertare quando e come il lavoro ha cessato di essere attraente e gioioso, tramutandosi in gravosa fatica. Mi sono quindi spinto verso una drastica riconsiderazione della natura e della struttura della tecnica, del lavoro e dei rapporti metabolici tra umanità e natura.

Desidero qui sottolineare come la mia visione della natura sia legata a un concetto poco ortodosso di natura. Come hanno fatto rilevare Adorno e Horkheimer, la ragione un tempo veniva percepita come un tratto immanente della realtà, come il principio organizzatore e motivante del mondo. Essa era

vista come una forza intrinseca, come il *logos* che dava significato e coerenza alla realtà a ogni livello esistenziale. Il mondo moderno ha abbandonato questa concezione, riducendo la ragione alla razionalizzazione, cioè a una mera tecnica volta a conseguire fini pratici. Si è così trasformato il *logos* in semplice logica. Questo libro cerca di recuperare il concetto di ragione mondiale immanente, liberandolo però da quei bardamenti arcaici, quasi teologici, che lo rendono indifendibile agli occhi di una società più consapevole e secolare. A mio avviso, la ragione esiste in natura come facoltà di auto-organizzarsi della sostanza; è la latente soggettività dei livelli organici e inorganici della realtà che rivela una tendenza immanente verso la consapevolezza. Nell'umanità, questa soggettività si rivela come auto-coscienza. Io non pretendo che il mio approccio sia unico nel suo genere; la stessa comunità scientifica ha prodotto una vasta letteratura in merito, che sostiene l'esistenza nella natura di un *logos* intrinseco. Quello che ho qui cercato di fare è di formulare le mie speculazioni sulla ragione in termini nettamente storici ed ecologici, scevri da quelle inclinazioni teologiche e mistiche che hanno così spesso inficiato le formulazioni filosofiche di una natura razionale. Negli ultimi capitoli, cercherò di esplorare anche l'interfaccia tra filosofia della natura e pensiero sociale libertario.

Sono stato altresì costretto a recuperare l'*autentica* tradizione utopica, in particolare quella di Rabelais, Charles Fourier e Morris, tra le macerie di una futurologia che l'occultava. La futurologia, esemplificata dai lavori di Herman Kahn, si limita a estrapolare da un odioso presente un ancor più odioso futuro, annullando così la dimensione creativa e immaginifica del futuro. Al contrario, la tradizione utopica cerca di compenetrare la necessità con la libertà, il lavoro con il gioco, e perfino la fatica con l'ingegnosità e la giocosità. La mia contrapposizione tra utopismo e futurismo costituisce la base necessaria alla ricostruzione creativa e liberatoria di una società ecologica e a dare un senso all'uomo in quanto natura divenuta auto-cosciente.

Questo libro si apre con un mito scandinavo che narra come gli dèi debbano pagare una penale per la conquista della natura, e termina con un progetto sociale teso a rimuovere questa penale. Gli esseri umani diverranno quegli dèi che la loro immaginazione ha creato, ma dèi *dentro* la natura e non *sopra* la natura, non entità «soprannaturali». Il titolo di questo volume,

L'ecologia della libertà, intende esprimere la *riconciliazione* tra natura e società umana in una nuova sensibilità e in una nuova società ecologica: una riarmonizzazione tra natura e umanità attraverso una riarmonizzazione dell'uomo con l'uomo.

Questo volume è pervaso da una tensione dialettica: nel corso della trattazione mi occupo spesso di potenzialità che storicamente devono ancora divenire attuali. Necessità espositive mi obbligano spesso a trattare una certa condizione sociale ancora in forma embrionale come se avesse già raggiunto il suo pieno sviluppo. Il mio modo di procedere è guidato dall'esigenza di mettere pienamente in evidenza un concetto, di chiarire completamente il suo significato e le sue implicazioni.

Ad esempio, nel descrivere il ruolo storico avuto dagli anziani nella formazione della gerarchia, alcuni lettori potrebbero supporre che io sia convinto che la gerarchia sia esistita fin dagli inizi della società umana. Il ruolo rilevante che gli anziani erano destinati ad avere nelle gerarchie in formazione si intreccia con il ruolo più modesto da essi avuto nei primi tempi dell'evoluzione sociale, quando in effetti esercitavano una relativamente scarsa influenza sociale. In questo contesto, mi trovo nella necessità di chiarire in che modo gli anziani abbiano costituito i primi «germi» della gerarchia. La gerontocrazia è probabilmente stata la prima forma di gerarchia mai esistita nella società. Tuttavia, per il mio modo di presentare le cose, alcuni lettori potrebbero presumere che il dominio dell'anziano sul giovane sia esistito in epoche della società umana in cui, in realtà, un tale dominio non esisteva. Nondimeno, quell'insicurezza che si accompagna all'età esisteva quasi certamente tra gli anziani, e questi finirono con l'utilizzare qualsiasi mezzo a loro disposizione per prevalere sui giovani e ottenerne il rispetto.

Gli stessi problemi espositivi sorgono quando mi occupo del ruolo dello sciamano nell'evoluzione delle prime gerarchie, del ruolo maschile nei confronti della donna e così via. Il lettore dovrebbe tenere a mente che ogni «fatto» risolutamente attestato e apparentemente completo è in effetti il risultato di un processo complesso, non un dato che appare all'improvviso in una comunità o in una società. Una buona parte della tensione dialettica che pervade questo libro deriva dal fatto che mi occupo di *processi* e non di schemi bell'e pronti che si succedono in maniera rassicurante e solenne, come

le categorie in un testo di logica tradizionale.

Inizialmente, le élite potenzialmente gerarchiche si evolvono gradatamente e ogni fase della loro evoluzione sfuma in quella successiva, finché non emergono i primi consistenti germogli della gerarchia che giungeranno infine a maturazione. La loro crescita è irregolare e alterna. Gli anziani e gli sciamani si appoggiano dapprima l'un l'altro per poi entrare in lizza tra loro per i privilegi sociali, molti dei quali rappresentano solo il tentativo di raggiungere quella sicurezza personale conferita, in certa misura, dall'influenza. Entrambi i gruppi si alleano poi con una casta emergente di giovani guerrieri, dando origine a una comunità semi-politica e a uno Stato incipiente. Solo allora i loro privilegi e i loro poteri vengono generalizzati in istituzioni che cercano di esercitare il comando sull'intera società. In certi periodi, la crescita della gerarchia può subire un arresto e perfino «regredire» a una maggiore parità tra i gruppi d'età o tra i sessi. A meno che il dominio non si sia affermato dall'esterno grazie a una conquista, l'emergere della gerarchia non è stata una rivoluzione improvvisa nelle vicende umane, ma un processo lungo e complesso. In ultimo, vorrei sottolineare come questo libro sia strutturato intorno alla contrapposizione tra le società non gerarchiche preletterate – la loro visione del mondo, la loro tecnica e le loro forme di pensiero – e le «civiltà» basate sulla gerarchia e il dominio. Ognuno dei temi toccati nel secondo capitolo verrà ripreso nei capitoli successivi ed esplorato in modo sempre più dettagliato così da chiarire quei mutamenti radicali che la «civiltà» ha introdotto nella condizione umana. Quello che spesso manca alla nostra vita di tutti i giorni e alla nostra sensibilità sociale è proprio il senso di quelle spaccature e di quelle lente e sfumate trasformazioni che hanno permesso alla nostra società di svilupparsi in contrasto, spesso in brutale antagonismo, con le culture preindustriali e preletterate. Viviamo così totalmente immersi nel nostro presente che questo assorbe tutta la nostra sensibilità e quindi la nostra stessa capacità di pensare forme sociali alternative. Per questo continuerò a tornare sulla sensibilità preletterata, cui accenno nel secondo capitolo, per indagare sulla sua contrapposizione con le istituzioni, le tecniche e le forme di pensiero successive, tipiche della società gerarchica.

Questo libro non marcia al rullo dei tamburi delle categorie logiche, né le sue tesi si succedono in un'imponente parata di ere storiche nettamente delineate. Non ho scritto una storia di eventi, ognuno dei quali segue l'altro

secondo i dettami di una cronologia fissa. L'antropologia, la storia, le ideologie e perfino i sistemi filosofici e razionali concorrono a formare questo libro, con digressioni ed *excursus* che a mio avviso gettano luce sul grande movimento dell'evoluzione umana e naturale. Il lettore più impaziente vorrà forse saltare pagine e passaggi che trova troppo discorsivi o digressivi. Ma questo libro si focalizza su alcune idee generali che si sviluppano secondo l'andamento logico erratico e occasionale proprio al pensiero organico piuttosto che secondo modalità strettamente analitiche. Mi auguro che il lettore vorrà «crescere» assieme al libro, sperimentarlo e comprenderlo, certamente in maniera critica e interrogativa, ma con una sensibilità empatica per quel vitale sviluppo della libertà che vi è descritto e per la dialettica del conflitto tra umanità e dominio che vi si esplora.

Una volta pronunciati i *mea culpa* riguardo a taluni problemi espositivi, voglio energicamente affermare la convinzione che questo approccio dialettico dinamico è più vicino alla verità di quanto non lo sia il procedere gerarchico proprio dell'approccio analitico, ritenuto più chiarificatore e perciò privilegiato dai logici accademici. Quando ci rivolgiamo ai millenni trascorsi, il nostro pensiero e le nostre analisi del passato sono pesantemente condizionati dal lungo sviluppo storico che ovviamente mancava ai primi uomini. Siamo inclini a proiettare sul passato quel vasto insieme di relazioni sociali, istituzioni politiche, concetti economici, precetti morali e quel *corpus* formidabile di idee personali e sociali che gli uomini vissuti migliaia di anni fa dovevano ancora creare e concettualizzare. Ciò che per noi è attualità pienamente realizzata, per loro era potenzialità non ancora formata. Essi pensavano in termini fondamentalmente diversi dai nostri. Ciò che oggi noi diamo per scontato come parte della «condizione umana», per loro era semplicemente inconcepibile. A nostra volta, noi siamo virtualmente incapaci di comprendere un gran numero di fenomeni naturali che erano invece parte integrante delle loro vite. La stessa struttura del nostro linguaggio cospira contro la capacità di comprendere la loro prospettiva. Indubbiamente molte delle «verità» credute dai popoli preletterati erano patentemente false, un'affermazione facile da fare oggi. Ma sosterrò a spada tratta l'idea che il loro modo di vedere le cose, in particolare così com'era applicato alle relazioni tra le loro comunità e il mondo naturale, aveva una validità di fondo che è molto importante riconoscere. Analizzando la loro sensibilità ecologica,

cercherò di mostrare come e perché si sia deteriorata. Cosa ancor più importante, intendo determinare quanto si possa recuperare di quella prospettiva, integrandola nella nostra. Non sorgerà alcuna contraddizione dalla confluenza della loro sensibilità ecologica con la nostra, prevalentemente analitica, a patto che tale confluenza trascenda entrambe le sensibilità in un nuovo modo di pensare e di sperimentare. Né noi possiamo ritornare al loro «primitivismo» concettuale, né loro avrebbero potuto afferrare le nostre «sofisticazioni» analitiche. Ma forse *possiamo* conseguire un modo di pensare e sperimentare che comporti una rispiritualizzazione quasi animistica dei fenomeni, animati e inanimati, senza abbandonare la capacità di penetrazione che ci hanno dato la scienza e il ragionamento analitico.

La fusione tra una prospettiva organica e dinamica e una di tipo analitico è stata l'obiettivo tradizionale della filosofia occidentale dai presocratici fino a Hegel, una filosofia che è sempre stata ben più di un semplice metodo per affrontare la realtà. Essa è anche stata ciò che i filosofi chiamano *ontologia*, cioè una descrizione della realtà concepita non come pura materia, ma come sostanza attiva, auto-organizzante, tesa all'auto-coscienza. La tradizione ha fatto di questa prospettiva ontologica il contesto all'interno del quale pensiero e materia, soggetto e oggetto, mente e natura si riconciliano a un nuovo livello spirituale. Ritengo che questa visione dinamica dei fenomeni come processo sia intrinsecamente ecologica, e sono veramente stupito dell'incapacità mostrata da tanti pensatori di impronta dialettica di cogliere la notevole compatibilità esistente tra la prospettiva dialettica e quella ecologica.

La mia visione della realtà come di un processo può anche apparire inconsistente a quei lettori che negano l'esistenza di un senso nello sviluppo naturale e il valore in esso dell'umanità. Il fatto che io veda un «progresso» nell'evoluzione organica e sociale sarà senza dubbio visto con scetticismo da una generazione che ha erroneamente identificato il «progresso» con una crescita materiale illimitata. Quanto a me, non faccio questa identificazione. Forse il mio problema, se così lo si può chiamare, è di tipo generazionale. Vagheggio ancora di un tempo che ha cercato di illuminare il corso degli eventi, di interpretarli, di dare loro significato. «Coerenza» è la mia parola preferita; ed essa guida risolutamente tutto ciò che scrivo o dico. Inoltre,

questo libro non irradia quel pessimismo così comune alla letteratura ambientalista. Se, come credo, il passato ha avuto un senso, sono convinto che anche il futuro lo possa avere. Se non possiamo essere certi che la condizione umana progredirà, abbiamo però l'opportunità di scegliere tra la libertà utopica e l'olocausto sociale. Qui sta il carattere messianico di questo libro, un carattere messianico filosofico e ancestrale che ammetto senza imbarazzo.

Il «principio speranza», come lo chiama Ernst Bloch, è dentro tutto ciò che mi sta veramente a cuore: da qui il mio odio per una futurologia così compromessa con il presente che annulla lo stesso futuro negando qualsiasi fatto nuovo che non sia un'estrapolazione della società esistente.

Ho cercato di evitare di scrivere un libro che premastichi tutto ciò che concerne gli argomenti sollevati nelle pagine seguenti. Non vorrei scodellare questi pensieri come pappette predigerite a un lettore passivo. La tensione dialettica cui do maggior valore è quella tra il lettore di un libro e lo scrittore: i suggerimenti, le proposte, i pensieri non ben definiti e lo stimolo che spingono il lettore e la lettrice a pensare da sé. In un'era così fluida sarebbe arrogante presentare analisi e ricette definite; al contrario, il senso di responsabilità impone, credo, un lavoro serio che stimoli il pensiero dialettico ed ecologico. Per un lavoro così «semplice», così «chiaro», così non partecipato – in una parola, così *elitario* – da non richiedere alcun emendamento e alcuna modifica, il lettore dovrà rivolgersi altrove.

Questo libro non è un programma ideologico, è uno stimolo a pensare: un insieme coerente di concetti che il lettore dovrà completare in proprio con la sua mente.

* L'autore dice *domination of human by human*, cioè dominio dell'umano sull'umano. In tutto il volume si esplicita una precisa e significativa scelta lessicale per cui al termine *man* (uomo) viene riservato il solo significato di maschio umano, mentre per l'uomo come specie vengono usati termini quali «umano», «essere umano», «umanità». Nella traduzione abbiamo cercato di conservare questa distinzione ogniquale volta non stridesse troppo al nostro orecchio, come nel caso di frasi consacrate dall'uso, del tipo per l'appunto «dominio dell'uomo sull'uomo» [N.d.T.].

Note all'Introduzione

1. Lewis Herber (pseud.), *The Problem of Chemicals in Food*, «Contemporary Issues», vol. 3, n. 12, 1952, pp. 206-241; Lewis Herber (pseud.), Gotz Ohly, *Lebensgefährliche Lebensmittel*, Hans George Müller Verlag, München, 1955.

2. Lewis Herber (pseud.), *Our Synthetic Environment*, Alfred A. Knopf, New York, 1963, poi ripubblicato con il vero nome dell'autore da Harper & Row nel 1974; Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1981.

3. Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press, Palo Alto, 1970.

4. Quando, qui e nelle pagine seguenti, uso il termine «ortodosso» non mi riferisco ai principali teorici rivoluzionari del diciannovesimo secolo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin), bensì ai loro seguaci, che hanno spesso cristallizzato in rigide dottrine settarie il loro pensiero in continua evoluzione. Come mi ha detto in una conversazione privata l'anarchico canadese David Spanner, «se Bakunin e Kropotkin avessero dedicato all'interpretazione di Proudhon tutto il tempo che gli dedicano molti libertari contemporanei... dubito che *Dio e lo Stato* di Bakunin o *Il mutuo appoggio* di Kropotkin sarebbero mai stati scritti».

5. La citazione sulla lotta di classe è presa da Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscow, 1968, p. 108 [*Manifesto del Partito Comunista*].

6. Nel timore che la rilevanza da me data all'integrazione e alla comunità nelle società organiche possa essere fraintesa, vorrei qui chiarire che con il termine «società organica» non intendo una società concepita come un organismo, una concezione che a mio parere rimanda a concetti corporativi e totalitari della vita sociale. Per lo più utilizzo questo termine per denotare una società formata spontaneamente, non coercitiva ed egualitaria, una società «naturale» nel senso specifico che emerge dall'innato bisogno umano di associazione, di interdipendenza e di mutuo appoggio. Inoltre, occasionalmente, uso il termine in un senso più lato per descrivere quelle società riccamente articolate che hanno promosso la socialità umana, la libera espressione e il controllo popolare. A evitare fraintendimenti, ho riservato il termine «società ecologica» per definire quella visione utopica che prospetto nella parte conclusiva del volume.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, The Humanities Press, New York, 1955, p. 24 [*Lezioni sulla storia della filosofia*].

capitolo primo

Il concetto di ecologia sociale

Le leggende nordiche¹ narrano di un tempo in cui i vari esseri si spartivano il mondo: gli dèi occupavano una sfera celeste, Asgard, e gli uomini vivevano sulla terra, Midgard, sotto cui giace Niflheim, oscuro regno ghiacciato dei giganti, degli gnomi e dei morti. Questi ambiti erano collegati tra loro da un enorme frassino, l'Albero del Mondo. I suoi lunghi rami arrivavano al cielo e le sue radici alle più remote profondità della terra. Sebbene continuamente brucato dagli animali, l'Albero del Mondo era permanentemente verde, grazie a una magica fontana che gli infondeva sempre nuova vita.

Gli dèi, che avevano modellato questo mondo, presiedevano a un precario stato di quiete. Avevano bandito i loro nemici, i giganti, nella terra del ghiaccio. Fenris il lupo era incatenato e il grande serpente di Midgard era tenuto a bada. Nonostante i pericoli in agguato, prevaleva una pace generale e c'era abbondanza per tutti: per gli dèi, per gli uomini e per gli altri esseri viventi. Odino, dio della saggezza, regnava su tutte le divinità; saggio e forte più di ogni altro, osservava le battaglie degli uomini e sceglieva tra i caduti il più eroico guerriero per banchettare con lui nella sua grande fortezza, Valhalla. Thor, figlio di Odino, non era solo un potente guerriero, difensore di Asgard contro gli irrequieti giganti, ma anche una divinità dell'ordine che

sovrintendeva al mantenimento della fede tra gli uomini e al rispetto dei trattati. C'erano, poi, dèi e dee dell'abbondanza, della fertilità, dell'amore, della legge, del mare e delle navi, oltre a una moltitudine di spiriti animisti che abitavano tutte le cose e gli esseri della terra.

Tuttavia, l'ordine mondiale cominciò a franare quando gli dèi, avidi di ricchezza, torturarono la strega Gullveig, che fabbricava l'oro, per costringerla a rivelare i suoi segreti. A questo punto la discordia divampò tra gli dèi e gli uomini. Gli dèi cominciarono a infrangere i loro giuramenti; la corruzione, l'inganno, la rivalità e la cupidigia cominciarono a dominare il mondo. Con il crollo dell'unità primigenia, i giorni degli dèi e degli uomini, di Asgard e di Midgard, erano segnati. Inesorabilmente, la violazione dell'ordine mondiale avrebbe portato a Ragnarök: la caduta degli dèi in una grande battaglia di fronte a Valhalla. Gli dèi sarebbero stati sconfitti in un terribile combattimento con i giganti, con Fenris il lupo e con il serpente di Midgard. Con la distruzione reciproca di tutti i contendenti, anche l'umanità sarebbe perita e non sarebbe rimasto nulla se non nuda roccia e straripanti oceani, in una fredda e vuota oscurità. Però, dopo essersi così disintegrato, ritornando alle origini, il mondo si sarebbe rinnovato, purgato dai mali e dalla corruzione che l'avevano distrutto. Il nuovo mondo emergente dal vuoto non avrebbe patito una nuova fine catastrofica, perché la seconda generazione di dèi e di dee avrebbe imparato dagli errori dei suoi antecedenti. La profetessa che racconta la storia ci dice che l'umanità, da allora in poi, «vivrà nella gioia tanto a lungo quanto è possibile prevedere».

Mi sembra ci sia, in questa cosmografia scandinava, qualcosa di più del vecchio tema degli «eterni ricorsi», più di un senso del tempo che ruota lungo cicli perpetui di nascita, maturità, morte e rinascita. Vi si legge una profezia pervasa dalla coscienza del trauma storico; la leggenda appartiene a un'area poco esplorata della mitologia che potrebbe chiamarsi «miti della disintegrazione». Si sa che la leggenda di Ragnarök è molto antica, ma si sa molto poco su quando sia comparsa nell'evoluzione delle saghe scandinave. È noto che il cristianesimo, con la sua promessa di eterna ricompensa, si diffuse tra gli scandinavi più tardi che tra gli altri grandi gruppi etnici dell'Europa occidentale e che le sue radici rimasero superficiali per molte generazioni successive. Il paganesimo nordico era però da tempo entrato in contatto con il sud mercantile. Durante le scorrerie vichinghe in Europa, i luoghi sacri del nord erano stati corrotti dall'oro e la brama di ricchezze

aveva messo i parenti contro i parenti. Le gerarchie fondate sul coraggio venivano erose da un sistema di privilegi fondato sulla ricchezza. I clan e le tribù si sfaldavano; i giuramenti, che cementavano l'unità del mondo primitivo, non venivano rispettati; la fontana che teneva in vita l'Albero del Mondo veniva intasata dai detriti del commercio. «I fratelli combattono e si uccidono tra loro», lamenta la profetessa, «i figli rinnegano la loro propria ascendenza... questa è l'età del vento e del lupo, che durerà fino a che il mondo non esisterà più».

Ciò che colpisce in questi miti della disintegrazione non sono le loro storie ma le loro profezie. Come i nordici e forse ancor più come la gente alla fine del Medio Evo, sentiamo che anche il nostro mondo va a pezzi, istituzionalmente, culturalmente e fisicamente. Non è ancora chiaro se ci troviamo di fronte a una nuova era paradisiaca oppure a una catastrofe come il Ragnarök scandinavo, ma non ci potrà essere un lungo periodo di compromesso tra passato e futuro in un presente ambiguo. Le tendenze costruttive e distruttive del nostro tempo sono troppo in contraddizione tra loro per ammettere una riconciliazione. L'orizzonte sociale presenta due prospettive assolutamente inconciliabili: un mondo reso armonico da una sensibilità ecologica fondata su un ricco impegno comunitario, sul mutuo appoggio e su nuove tecnologie, da un lato, oppure la terrificante prospettiva di un qualche disastro termonucleare, dall'altro. Tutto sembra indicare che il nostro mondo andrà incontro a mutamenti rivoluzionari di tale portata e natura da trasformare totalmente le relazioni sociali e la concezione umana della vita, oppure dovrà affrontare un'apocalisse che potrebbe anche mettere fine alla presenza umana sul pianeta.

La tensione tra queste due prospettive ha già sconvolto il morale dell'ordine sociale tradizionale. Siamo entrati in un'era che non è più caratterizzata da stabilità istituzionale, bensì dal decadimento istituzionale. Una diffusa alienazione si va sviluppando nei confronti delle forme, delle aspirazioni, delle esigenze e soprattutto delle istituzioni dell'ordine costituito. La prova più vistosa, drammatica, di questa alienazione si è avuta negli anni Sessanta, quando la «rivolta della gioventù» esplose in quella che si manifestò come controcultura. In effetti, quel periodo fu segnato da molto di più della protesta e del nichilismo adolescenziale. Quasi intuitivamente, nuovi valori di sensualità, nuove forme di vita comunitaria, mutamenti nell'abbigliamento, nel linguaggio, nella musica, nati sull'onda del profondo

senso di una trasformazione sociale incombente, pervasero un settore considerevole di un'intera generazione. Non sappiamo ancora in che senso quell'onda abbia cominciato a ritirarsi: se come ritirata storica o come trasformazione in serio progetto di sviluppo interiore e sociale. Che i simboli di questo movimento abbiano finito con il divenire artefatti di una nuova industria culturale non inficia i suoi effetti profondi. La società occidentale non sarà mai più la stessa nonostante i sarcasmi delle sue accademie e le sue critiche di «narcisismo» al movimento.

Ciò che rende così significativo questo incessante movimento di deistituzionalizzazione e di delegittimazione è che esso ha trovato una solida base in larghi strati della società occidentale. L'alienazione permea non solo i poveri, ma anche i relativamente benestanti, non solo i giovani ma anche i più anziani, non solo gli esclusi palesi, ma anche gli apparentemente privilegiati. L'ordine dominante comincia a perdere la lealtà di quegli strati sociali che tradizionalmente gli erano di sostegno e nei quali le sue radici in passato erano saldamente impiantate.

Per quanto cruciale sia questo decadimento delle istituzioni e dei valori, esso non esaurisce affatto i problemi che assillano la società esistente. Strettamente intrecciata con la crisi sociale c'è la crisi che emerge direttamente dallo sfruttamento del pianeta da parte dell'uomo². La società costituita si trova a fronteggiare un crollo non solo dei suoi valori e delle sue istituzioni, ma anche del suo ambiente naturale. Non si tratta di un problema esclusivo dei nostri tempi. La desolante desertificazione del Medio Oriente, culla dell'agricoltura e dell'urbanesimo, è la prova di un'antica spoliazione umana, ma questo esempio impallidisce di fronte alla massiccia distruzione dell'ambiente operata a partire dalla rivoluzione industriale e in particolare a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. Il danno inflitto all'ambiente dalla società contemporanea coinvolge il mondo intero. Sono stati scritti volumi e volumi sulle perdite immense di terra coltivabile che si verificano quotidianamente in quasi ogni continente; sulla distruzione massiccia di copertura arborea in aree vulnerabili all'erosione; su fenomeni di diffusione mondiale di agenti tossici impiegati in agricoltura, nell'industria e nelle centrali energetiche; sulla «chimicizzazione» dell'ambiente umano a opera di residui industriali, di pesticidi, di additivi alimentari. Lo sfruttamento e l'inquinamento della terra hanno danneggiato non solo l'integrità

dell'atmosfera, del clima, delle risorse idriche, del suolo, della flora e della fauna di regioni specifiche, ma anche i cicli naturali basilari da cui dipendono tutti gli esseri viventi.

Tuttavia, la capacità distruttiva dell'uomo moderno è una prova paradossale della potenzialità ricostruttiva dell'umanità. Le forze tecnologiche che abbiamo scatenato contro l'ambiente contengono molti degli elementi necessari alla sua ricostruzione. Le conoscenze e gli strumenti fisici atti a promuovere l'armonizzazione dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo sono già in gran parte disponibili o potrebbero esserlo facilmente. Molti dei principi fisici utilizzati per produrre centrali convenzionali, veicoli ad alti consumi energetici, attrezzature minerarie di superficie e altre cose nefaste del genere potrebbero essere utilizzati per produrre impianti solari ed eolici di piccola scala, efficienti mezzi di trasporto e schermi isolanti. Ciò che ci manca drammaticamente sono la consapevolezza e la sensibilità a ciò necessarie, una consapevolezza e una sensibilità assai più ampie di quanto implichi l'abituale significato di questi termini. La nostra definizione deve comprendere non solo la capacità di ragionare logicamente e di reagire emozionalmente in modo equilibrato, deve comprendere anche una viva coscienza delle correlazioni esistenti fra tutte le cose e un'immaginazione intuitiva proiettata nel possibile. Su questo punto Marx aveva del tutto ragione quando rilevava che la rivoluzione che i nostri tempi esigono trae la sua poesia non dal passato ma dal futuro, cioè dalle potenzialità umaniste che sono all'orizzonte della vita sociale.

La nuova coscienza e la nuova sensibilità non possono avere solo un contenuto poetico, beninteso, devono anche avere un contenuto scientifico. A dire il vero, c'è un livello nel quale la nostra coscienza non può essere né poesia né scienza, ma trascende l'una e l'altra in un nuovo ambito teorico e pratico, un approccio che combina la fantasia e la ragione, l'immaginazione e la logica, l'intuizione e la tecnica. Non possiamo rinunciare al nostro patrimonio scientifico senza ritornare a una tecnologia rudimentale, con i suoi vincoli di insicurezza materiale, fatica e rinuncia. Né d'altro canto possiamo lasciarci imprigionare entro una prospettiva meccanicista e una tecnologia disumanizzante con i suoi vincoli di alienazione, competizione e negazione brutale delle potenzialità umane. La poesia e l'immaginazione devono integrarsi con la scienza e la tecnologia, perché siamo andati oltre quella fase dell'innocenza che può nutrirsi solo di miti e di sogni.

Esiste una disciplina scientifica che tenga conto dell'indisciplina della fantasia, dell'immaginazione, dell'ingegnosità? Una disciplina che comprenda in sé i problemi creati dalla crisi sociale e ambientale contemporanea? Una disciplina che integri la critica con la ricostruzione, la teoria con la pratica, l'intuizione con la tecnica?

Pressoché in ogni periodo storico, a partire dal Rinascimento, è esistito un legame molto stretto tra progressi radicali nelle scienze naturali e sommovimenti nel pensiero sociale. Nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, le scienze emergenti dell'astronomia e della meccanica, con la loro concezione liberatoria di un mondo eliocentrico e di un'unitarietà del moto locale e cosmico, trovarono la loro controparte sociale nelle ideologie sociali critiche e razionali che mettevano in discussione il fanatismo religioso e l'assolutismo politico. L'Illuminismo apportò un diverso e nuovo apprezzamento della percezione sensoriale e la rivendicazione del diritto della ragione umana a comprendere un mondo la cui interpretazione era fino ad allora stata monopolio del clero. Successivamente l'antropologia e la biologia evoluzionista demolirono le tradizionali concezioni statiche della vicenda umana secondo i miti della creazione originaria e della storia come divina predestinazione. Allargando il campo della conoscenza e rivelando la dinamica terrena della storia sociale, queste scienze rafforzarono le nuove dottrine socialiste, con i loro ideali di progresso umano, che seguirono la rivoluzione francese.

Per affrontare l'enorme disordine che ci sta di fronte, la nostra epoca necessita di un corpo di conoscenze, sia scientifico sia sociale, più vigoroso e penetrante, che sia adeguato ai nostri problemi senza rinunciare alle acquisizioni delle teorie scientifiche e sociali precedenti. E dobbiamo sviluppare un'analisi critica più completa delle nostre relazioni con il mondo naturale; dobbiamo ricreare i fondamenti di un approccio più costruttivo ai gravi problemi posti dalle apparenti contraddizioni tra natura e società. Non possiamo più a lungo permetterci di restare imprigionati nella pratica, propria alle scienze più tradizionali, di sezionare i fenomeni e di esaminarne i frammenti. Dobbiamo combinarli, correlarli e vederli nella loro totalità così come nella loro specificità.

In risposta a queste esigenze, abbiamo formulato una disciplina tipica della nostra epoca: l'ecologia sociale. Il termine «ecologia» fu coniato un secolo fa da Ernst Haeckel per denotare lo studio delle interrelazioni tra gli

animali, i vegetali e il loro ambiente inorganico. Dai tempi di Haeckel il termine si è esteso fino a comprendere l'ecologia delle città, della salute, della mente. Questo proliferare di un nome in aree assai disparate può apparire particolarmente desiderabile a un'epoca che è ardentemente alla ricerca di una qualche coerenza intellettuale e di una qualche unità percettiva. Ma può anche manifestarsi estremamente ingannevole. Al pari di altre novità lessicali, come olismo, decentralizzazione, dialettica, il termine «ecologia» corre il rischio di restare sospeso in aria senza radici, contesto, struttura. Spesso viene usato come metafora, seducente richiamo che perde la logica interna, potenzialmente formidabile, delle sue premesse.

Allo stesso modo, la spinta radicale che c'è in queste parole viene facilmente neutralizzata. L'olismo svapora in un sospiro mistico, in un'espressione retorica buona per saluti camerateschi tra addetti ai lavori (del tipo «olisticamente tuo»). Quella che una volta era una seria posizione filosofica è stata ridotta a kitsch ambientalista. Nel linguaggio corrente, decentramento ormai significa solo una serie di alternative logistiche al gigantismo e non più quella dimensione umana che renderebbe possibile una vera democrazia diretta. L'ecologia se la passa ancora peggio. Troppo spesso diventa una metafora (come la dialettica) per ogni genere di sviluppo integrato.

Ciò che è ancor più preoccupante è che il termine «ecologia» è stato identificato, nel corso degli ultimi anni, con una grezza forma di ingegneria ambientale che si potrebbe chiamare «ambientalismo». So perfettamente che molti ecologisti usano i due termini come se fossero intercambiabili, e proprio per questo vorrei tracciare un'opportuna distinzione semantica. Con ambientalismo propongo di designare una concezione meccanicista e strumentale che vede la natura come un habitat passivo composto di «oggetti» – animali, vegetali e minerali – che devono semplicemente essere messi più utilmente a disposizione dell'uomo. In questa mia accezione del termine, l'ambientalismo tende a ridurre la natura a un deposito di «riserve naturali» o «materie prime». In questo contesto, ben poco di sociale si salva nel vocabolario ambientalista: le città diventano «risorse urbane» e i loro abitanti «risorse umane». Se il termine «risorse» ricorre così spesso nelle analisi ambientaliste della natura, delle città e della gente, è perché c'è in ballo una questione ben più importante che non un semplice gioco di parole.

L'ambientalismo, nella mia accezione, tende a vedere il progetto ecologico di rapporto armonioso tra uomo e natura più come una tregua che come un equilibrio duraturo. L'«armonia» degli ambientalisti fa perno su nuove tecniche di saccheggio del mondo naturale tali da permettere un danno minimo all'habitat umano. L'ambientalismo non mette in discussione la premessa basilare della società attuale, e cioè che l'uomo deve dominare la natura; cerca semmai di *facilitare* quel concetto sviluppando tecniche che riducano i rischi connessi a una spoliatura avventata dell'ambiente.

Per meglio distinguere l'ecologia dall'ambientalismo e da definizioni astratte che spesso confondono le idee, devo riandare al suo significato originario ed esplorare le sue dirette implicazioni con la società. Per dirla in breve, l'ecologia si occupa dell'equilibrio dinamico della natura, dell'interdipendenza degli esseri viventi e delle cose non viventi. Dal momento che la natura include anche gli esseri umani, la scienza deve includere il ruolo dell'uomo nel mondo naturale, e in particolare il carattere, la forma e la struttura del rapporto tra l'uomo, le altre specie e il substrato inorganico dell'ambiente biotico. Da un punto di vista critico, l'ecologia apre un'ampia prospettiva sul profondo squilibrio emerso dalla frattura prodottasi tra uomo e natura. Una particolarissima, unica specie, l'*homo sapiens*, si è lentamente andata costruendo un particolare, unico mondo sociale a partire dal mondo naturale. Dal momento che i due mondi interagiscono l'uno con l'altro tramite fasi altamente complesse dell'evoluzione, è divenuto importante parlare di ecologia sociale tanto quanto di ecologia naturale.

Mi preme qui sottolineare che la mancata esplorazione di queste fasi dell'evoluzione umana, che hanno prodotto in successione gerarchie, classi, città e infine Stati, significa farsi beffe del termine «ecologia sociale». Purtroppo questa disciplina è stata presa d'assalto da sedicenti seguaci che cercano continuamente di ridurre tutte le fasi dello sviluppo naturale e umano a un'unitarietà universale (si badi, non a una totalità), a una sonnolenta «notte in cui tutte le vacche sono nere», per prendere a prestito una delle più caustiche frasi hegeliane³. Se non altro, il senso comune della parola «specie», che denota la ricchezza della vita che ci circonda, dovrebbe mettere in guardia sulla *specificità*, sulla *particolarità*, cioè sulla ricca abbondanza di esseri e oggetti *differenziati* che costituiscono proprio quella che è la materia dell'ecologia naturale. Esplorare queste entità differenti, esaminare le fasi e le

interfacce della loro formazione e del lungo sviluppo dell'umanità dall'animalità alla società significa fare dell'ecologia sociale uno degli strumenti più potenti per tracciare la nostra critica dell'ordine sociale esistente.

Tuttavia, l'ecologia sociale fornisce ben più di una semplice critica della frattura tra uomo e natura, essa pone anche l'esigenza di trascendere radicalmente l'una e l'altra categoria. Come osserva Gutkind, «scopo dell'ecologia sociale è la totalità, non la semplice somma di innumerevoli dettagli raccolti a caso e soggettivamente e insufficientemente interpretati»⁴. Questa scienza si occupa delle relazioni sociali e naturali in seno a comunità o «ecosistemi»⁵. Nel concepire uomo e natura «olisticamente», vale a dire in termini di interdipendenza reciproca, l'ecologia sociale cerca di districare le forme e i modelli di correlazione che rendono intelligibile una comunità naturale o sociale. L'«olismo», in questo senso, è il risultato di uno sforzo cosciente di comprendere come si dispongono i particolari di una comunità, come avviene che la sua «geometria» (come avrebbero detto i Greci) faccia sì che «il tutto sia più della somma delle sue parti». Perciò la «totalità» cui si riferisce Gutkind non deve essere confusa con una spettrale «unitarietà» che comporta la dissoluzione cosmica in un nirvana destrutturato. Si tratta, ben al contrario, di una struttura riccamente articolata con una sua storia e una sua logica interna.

In effetti, la storia è altrettanto importante della forma e della struttura. In larga misura la storia di un fenomeno è il fenomeno stesso. Noi siamo, in senso proprio, tutto ciò che è esistito prima di noi e, a nostra volta, possiamo diventare assai più di quello che siamo. È stupefacente come, nell'evoluzione naturale e sociale delle forme di vita, assai poco sia andato perso; perfino nei nostri corpi, come attesta il nostro sviluppo embrionale. L'evoluzione è dentro di noi (così come attorno a noi), elemento della nostra natura vera e propria.

Per il momento è sufficiente dire che la totalità non è una squallida «universalità» indifferenziata che implica la riduzione di un fenomeno a ciò che ha in comune con tutti gli altri. Né si tratta di una celestiale «energia» onnipresente che rimpiazza le ampie differenziazioni materiali di cui sono fatti i regni naturale e sociale. Al contrario, la totalità comprende le strutture variegata, le articolazioni e le mediazioni che impartiscono al tutto una ricca

varietà di forme e perciò aggiungono proprietà qualitative uniche a ciò che una mente angustamente analitica spesso riduce a dettagli «innumerevoli» e «casuali».

Termini come totalità, o anche comunità, presentano assonanze pericolose per una generazione che ha conosciuto il fascismo e altre ideologie totalitarie. Evocano l'immagine di una totalità ottenuta tramite l'omologazione, la standardizzazione e il coordinamento repressivo degli esseri umani. Queste paure vengono rafforzate dall'idea di una totalità che sembra attribuire una finalità inesorabile al corso della storia umana; una finalità che implica una concezione sovrumana, angustamente teleologica della legge sociale, e nega la capacità della volontà umana e della scelta individuale di modellare il corso delle vicende sociali. Tali concezioni di legge sociale e di teleologia sono state usate per ottenere una spietata sottomissione degli individui a forze sovrumane al di là del controllo umano. Il ventesimo secolo è stato afflitto da una pletora di ideologie totalitarie che, mettendo gli uomini al servizio della storia, hanno negato loro un ruolo al servizio dell'umanità.

In realtà, la concezione totalitaria della «totalità» è assolutamente differente da quello che gli ecologisti indicano con questo termine. Oltre alla sua profonda consapevolezza di forma e struttura, l'ecologia si basa su questo principio fondamentale: la totalità ecologica non è omogeneità immutabile ma semmai proprio il suo contrario: una dinamica *unità nella diversità*. In natura, l'equilibrio e l'armonia sono il risultato di una differenziazione sempre mutevole, di una diversità in continua espansione. La stabilità ecologica è funzione non della semplicità e dell'omogeneità ma della complessità e della varietà. La capacità da parte di un ecosistema di conservare la sua integrità dipende non dall'uniformità dell'ambiente ma dalla sua diversità.

Un esempio impressionante di questo principio può essere tratto dalle esperienze ecologiche nell'ambito della produzione alimentare. Gli agricoltori si sono ripetutamente trovati di fronte a risultati disastrosi a causa dell'importanza convenzionalmente attribuita alle colture specializzate di una sola specie vegetale, cioè alla monocoltura, per usare un termine largamente impiegato per definire gli sconfinati campi di grano o di mais che si estendono a perdita d'occhio in molte parti del mondo. È ormai risaputo che, senza una pluralità di colture, da cui derivano insieme le forze di

compensazione e il mutuo appoggio tipici di una popolazione mista animale e vegetale, l'intera situazione agricola di una zona va verso lo sfascio. Gli insetti utili diventano nocivi perché vengono eliminati i loro controlli naturali, tra cui uccelli e piccoli mammiferi. Il terreno, privato di lombrichi, di batteri azotofissatori e di concime organico in quantità sufficiente, si riduce a puro minerale, a substrato inerte che assorbe enormi quantità di sali azotati inorganici, sali che originariamente, nell'ecosistema, venivano forniti in modo più regolarmente ciclico e più adatto alla crescita delle specie coltivate. Con spietato disprezzo per la complessità della natura e per le sottili esigenze della vita vegetale e animale, la situazione agricola viene crudelmente semplificata: i suoi bisogni devono essere soddisfatti con fertilizzanti sintetici altamente solubili che percolano nell'acqua potabile e con pericolosi pesticidi che rimangono nel cibo come residui. L'elevato livello di produzione alimentare, che si otteneva una volta grazie alla diversificazione delle colture e degli allevamenti, senza agenti tossici e con prodotti probabilmente più sani dal punto di vista nutrizionale, viene oggi a malapena raggiunto con colture specializzate basate principalmente su sostanze chimiche tossiche e nutrimenti altamente semplificati.

Se ammettiamo il fatto che la spinta dell'evoluzione naturale è stata nel senso di una complessità crescente, che la colonizzazione del pianeta da parte della vita è stata resa possibile solo grazie alla varietà biotica, un prudente ridimensionamento della *hybris* umana dovrebbe richiamarci a una maggiore cautela nell'alterare i processi naturali. Se gli esseri viventi, emergendo anticamente dal loro primario habitat acquatico per colonizzare le zone più inospitali della terra, hanno creato la ricca biosfera che conosciamo, ciò è stato possibile solo grazie all'incredibile mutevolezza della vita e all'enorme retaggio di forme viventi frutto di un lunghissimo sviluppo. Molte di queste forme di vita, perfino le più primordiali e semplici, non sono mai scomparse, per quanto siano state profondamente modificate dall'evoluzione. Le elementari forme algali, che hanno segnato l'inizio della vita animale, esistono ancora in gran numero. Esse costituiscono le precondizioni per l'esistenza di organismi più complessi cui forniscono alimento, substrato di decomposizione e perfino ossigeno atmosferico e anidride carbonica. Sebbene abbiano preceduto le piante «superiori» e i mammiferi di oltre un miliardo di anni, queste forme di vita interagiscono con i loro più complessi

discendenti, in ecosistemi spesso inestricabili.

Ritenere che la scienza possa dominare questo vastissimo insieme di interrelazioni organiche e inorganiche in tutti i suoi dettagli è più che arroganza, è pura imbecillità. Se l'unità nella diversità costituisce uno dei principi cardinali dell'ecologia, la ricchezza di esseri viventi che ci sono su un solo ettaro di terra ci porta a un altro principio basilare: l'esigenza di consentire un alto grado di spontaneità naturale. L'imperativo «rispettare la natura» ha implicazioni concrete. Supporre che la nostra conoscenza di questo caleidoscopio naturale di forme di vita, complesso, riccamente intessuto e continuamente mutevole, possa giungere a un tale grado di «padronanza» da consentirci di manipolare a nostro piacimento la biosfera è, ripeto, pura imbecillità.

Dunque, deve essere lasciato ampio spazio alla spontaneità naturale, cioè alle varie forze biologiche che producono una variegata situazione ecologica. «Lavorare con la natura» significa alimentare la varietà biologica che emerge da uno sviluppo spontaneo dei fenomeni naturali. Non voglio dire che ci si deve arrendere a una mitica «natura» che è al di là della comprensione e dell'intervento umano, una natura che esige una timorosa sottomissione dell'umanità. Forse la conclusione più ovvia che si può trarre da questi principi ecologici è l'acuta osservazione di Charles Elton: «Il futuro del mondo deve essere gestito, ma questa gestione non dovrebbe assomigliare al gioco degli scacchi, [bensì] alla tecnica per governare una barca»⁶. Ciò che l'ecologia, naturale e sociale, può insegnarci è il modo di sentire la corrente e di capire in che direzione fluisce.

Ciò che, in ultima analisi, dà alla prospettiva ecologica un carattere specificamente liberatorio è il fatto che mette in discussione le nozioni convenzionali di gerarchia. Mi sia consentito di sottolineare, tuttavia, che si tratta di una caratteristica implicita, la cui esplicitazione richiede uno sforzo di consapevolezza, a causa dei pregiudizi scienziati convenzionali di cui è impregnata la disciplina ecologica. Gli ecologisti sono raramente consapevoli del fatto che la loro scienza può fornire una base filosofica a una concezione non gerarchica della realtà. Com'è comune tra gli studiosi di scienze naturali, essi tendono a rifiutare le generalizzazioni filosofiche come estranee alle loro ricerche e ai loro risultati: si tratta di un pregiudizio che è esso stesso una filosofia, saldamente radicata nella tradizione empirica angloamericana. Gli

ecologisti, inoltre, tendono a seguire i loro colleghi delle altre discipline e a modellare sulla fisica la loro nozione di scienza. Questo pregiudizio, che risale ai tempi di Galileo, ha portato all'accettazione della teoria dei sistemi, largamente diffusa nell'ambiente ecologico. Ora, la teoria dei sistemi ha un suo ruolo epistemologico, ma rischia di diventare una teoria energetica universale, quantitativa e riduttiva, se predomina sull'interpretazione *qualitativa* degli ecosistemi, cioè su un'interpretazione basata sull'evoluzione organica, sulla varietà e sull'olismo. Per quanto grandi siano i meriti della teoria dei sistemi per la spiegazione dei flussi energetici in un ecosistema, il primato che essa dà all'aspetto quantitativo dell'analisi degli ecosistemi stessi la rende incapace di riconoscere nelle forme di vita altro che consumatori e produttori di calorie. Dopo queste avvertenze, voglio ora evidenziare che gli ecosistemi non possono essere descritti e spiegati in termini gerarchici. Si può discutere a lungo se le comunità animali-vegetali presentino *entro* le specie individui «dominanti» e «sottomessi», ma disporre gerarchicamente le specie all'interno di un ecosistema è antropomorfismo e dei più grossolani. Come fa notare Allison Jolly:

La nozione di gerarchie animali ha una storia fortunosa. Schjelderup-Ebbe, che scoprì l'ordine di beccata delle galline, estese le sue risultanze fino a costruire una teoria teutonica del dispotismo universale. Ad esempio, l'acqua che erode la pietra sarebbe «dominante»... Schjelderup-Ebbe chiamò «dominanza» il posizionamento reciproco (rango) degli animali, e molti ricercatori, con un «ah!», identificarono gerarchie di dominanza in numerosi gruppi di vertebrati⁷.

Al contrario, se ammettiamo che ogni ecosistema può essere anche visto come una catena alimentare, possiamo pensarla come un nesso circolare (piuttosto che come una piramide stratificata con l'uomo al suo vertice) che comprende, allacciandole, specie tanto diverse quanto i microrganismi e i grandi mammiferi. Ciò che sconcerta di solito chiunque osservi per la prima volta i diagrammi della catena alimentare è proprio l'impossibilità di distinguere un punto di partenza della catena stessa. Si può entrare nella catena (o meglio, nella rete) alimentare in un punto qualsiasi e ritornare al punto di partenza senza alcuna visibile interruzione. A parte l'energia fornita dalla luce solare (e dissipata per radiazione) il sistema appare verosimilmente chiuso. Ogni specie, si tratti di un batterio o di un cervo, è intrecciata alle altre in una trama di interdipendenze, per quanto indirette siano le

connessioni. Un predatore, in questa rete, è anche preda, se non altro perché gli organismi «inferiori» lo fanno ammalare o contribuiscono a consumarne il cadavere.

Né la predazione è il solo legame tra le specie. C'è ora una ricca letteratura che ci rivela l'enorme, primaria importanza assunta dal mutualismo simbiotico per l'equilibrio ecologico e per l'evoluzione organica. La scoperta che le piante e gli animali si adattano continuamente a un inconscio aiuto reciproco (sia tramite uno scambio di funzioni biochimiche che è reciprocamente vantaggioso sia con esempi vistosi di assistenza e aiuto fisico) ha aperto una prospettiva completamente nuova sulla natura dell'equilibrio e dello sviluppo degli ecosistemi.

Più complessa è la rete alimentare, meno instabile sarà in caso di rimozione di una o più specie. Deve perciò essere attribuita un'enorme importanza alla diversificazione interspecifica e alla complessità interna del sistema considerato come un tutto. In ecosistemi semplici, come quelli artici o desertici, si verificherebbero drammatici collassi se, per dire, venissero sterminati i lupi, che tengono sotto controllo il numero degli animali erbivori nei climi freddi, o se venissero eliminati in misura considerevole i rettili, che limitano i roditori nei climi aridi. Al contrario, la gran varietà di esseri viventi che popolano gli ecosistemi temperati e tropicali può sopportare rilevanti perdite di carnivori o di erbivori senza esserne sostanzialmente disarticolata.

Perché termini presi a prestito dalle gerarchie sociali umane acquisiscono tale e tanto peso nella descrizione delle relazioni animali-vegetali? Gli ecosistemi hanno davvero un «re degli animali» e i suoi «umili servi»? È vero che alcuni insetti sono «schiavi» di altri? È vero che una specie ne «sfrutta» un'altra?

L'uso indiscriminato di questi termini in ecologia solleva numerose questioni di vasta portata. Che si tratti di termini carichi di significati e valori sociali è quasi troppo ovvio per meritare una lunga trattazione. Molti individui manifestano un'ingenuità patetica quando trattano la natura come se fosse una dimensione della società. Un animale che ringhia non è né «cattivo» né «feroce», non «si comporta male» e non «si merita» una punizione per il semplice fatto che reagisce appropriatamente a determinati stimoli. Esprimendo giudizi antropomorfici su fenomeni naturali, neghiamo l'integrità della natura. Ancor più sinistro è l'uso di termini gerarchici allo scopo di dare «intelligibilità» e «ordine» ai fenomeni naturali. Ciò che in

realtà si ottiene con questo modo di procedere è un rafforzamento delle gerarchie sociali umane, poiché il comando sugli uomini e sulle donne viene giustificato come caratteristica innata dell'«ordine naturale». Il dominio viene così trascritto nel codice genetico come biologicamente immutabile, insieme alla subordinazione dei giovani ai vecchi, delle donne agli uomini, dell'uomo all'uomo. Il modo estremamente indiscriminato con cui viene usata la terminologia gerarchica per classificare le differenze naturali è assolutamente fuorviante. Un'ape «regina» non sa di essere una regina. L'attività primaria di un alveare è la riproduzione, e la «divisione del lavoro», per usare un'espressione abbondantemente abusata, perde ogni significato se è applicata a una specie di grosso organo sessuale che non svolge funzioni economiche vere e proprie. Il miele che uomini e animali ricavano dall'alveare è dono generoso della natura: nell'ecosistema le api in realtà sono più idonee a una funzione ausiliare nella riproduzione vegetale, diffondendo il polline, che a soddisfare importanti bisogni animali. L'analogia tra un alveare e una società, un'analogia che spesso i pensatori sociali hanno trovato troppo irresistibile per evitarla, dà un'idea concreta della misura in cui la nostra interpretazione della natura è stata modellata secondo una prospettiva al servizio di determinati interessi sociali.

Considerare le cosiddette gerarchie degli insetti allo stesso modo delle cosiddette gerarchie animali o, peggio ancora, ignorare le funzioni estremamente differenti svolte dalle diverse comunità animali è un modo di ragionare analogico spinto fino all'assurdo. I primati interagiscono tra loro in modi che sembrano implicare la «dominanza» e la «sottomissione» per motivi assai disparati. Eppure, terminologicamente e concettualmente, vengono etichettati nella stessa categoria «gerarchica» delle «società» di insetti, nonostante la loro precarietà. I branchi di babbuini nella savana africana sono stati singolarmente descritti come i più rigidamente gerarchici tra i primati, eppure tale rigidità svanisce se si esamina la loro «disposizione per rango» in un habitat forestale. E anche nelle savane è assai discutibile che un maschio «alfa» «governi», «controlli» o «coordini» le relazioni all'interno del branco. Si potrebbe discutere sulla scelta di una qualsiasi di queste parole, ognuna delle quali ha un significato chiaramente differente se usata in un contesto sociale umano. Gli «harem» dei primati, apparentemente «patriarcali», possono essere in realtà sessualmente promiscui quanto bordelli, se una femmina è in calore, se sono avvenuti mutamenti nell'habitat,

o anche se solo il «patriarca» si mostra insicuro di sé.

Vale la pena, comunque, di ricordare che i babbuini sono scimmie che, nonostante la supposta similarità del loro habitat (savana) con quello dei primi ominidi, si staccarono dall'albero evolutivo degli ominidi più di venti milioni di anni fa. I nostri più prossimi cugini evolutivi tendono a demolire completamente il pregiudizio gerarchico. Delle quattro categorie di grandi scimmie, i gibboni non presentano alcuna forma di gerarchia di rango. Gli scimpanzé, considerati da molti primatologi come le scimmie più simili all'uomo, presentano tipi di «stratificazione» così fluidi e (a seconda dell'ecologia di un'area, che può essere significativamente influenzata dalla presenza dei ricercatori) costituiscono tipi di associazione così instabili che la parola «gerarchia» è più di ostacolo che di aiuto alla comprensione delle loro caratteristiche comportamentali. Gli orangutan, a loro volta, pare presentino ben poco di quelle relazioni che potrebbero definirsi di dominanza e di sottomissione. I gorilla di montagna, infine, a dispetto della loro terribile reputazione, mostrano ben poca «stratificazione» se non in caso di attacchi predatori o di aggressione interna.

Tutti questi esempi giustificano la critica di Elise Boulding al modello comportamentale dei primati prediletto dagli autori più inclini alla gerarchia e al patriarcato, che «si basa più sui babbuini che sui gibboni». Eppure, osserva la Boulding, il gibbono è fisicamente più simile a noi del babbuino e, si potrebbe aggiungere, ci è più prossimo sulla scala evolutiva dei primati. «La nostra scelta di un modello di ruolo, nel comportamento dei primati, è palesemente determinata culturalmente», e conclude:

Chi vuole assomigliare ai gibboni non aggressivi e vegetariani, ai gibboni che si spartiscono il cibo, ai gibboni tra i quali il padre si occupa quanto la madre dell'allevamento dei piccoli, ai gibboni ognuno dei quali vive in un piccolo gruppo familiare oltre il quale c'è ben poca aggregazione ulteriore? Molto meglio assomigliare ai babbuini, che vivono in grandi gruppi strettamente uniti al loro interno e chiusi all'esterno nei confronti degli altri babbuini, ai babbuini tra i quali si sa chi è il capo e la madre bada ai figli mentre il padre è in giro a cacciare e a pescare⁸.

Ma anche la Boulding concede un po' troppo a proposito dei primati delle savane. Quand'anche il termine «dominanza» venisse stiracchiato fino a comprendere sia la «regina» delle api sia i babbuini «alfa», *singoli* atti di coercizione *individuale* difficilmente potrebbero essere definiti dominio. Gli atti non costituiscono istituzioni, così come gli episodi non fanno la storia. I

modelli di comportamento altamente strutturato degli insetti, modelli radicati in spinte istintuali, sono troppo inflessibili per poter essere considerati «sociali». A meno che la parola «gerarchia» non sia usata nel senso cosmico di Schjelderup-Ebbe, la dominanza e la sottomissione devono essere viste come relazioni *istituzionalizzate*, cioè relazioni letteralmente istituite, create dagli esseri viventi, che non hanno né il carattere di inesorabilità degli istinti da un lato né quello dell'idiosincrasia dall'altro. Voglio dire, con questo, che dominanza e sottomissione devono comprendere una struttura *sociale* di ranghi coercitivi e privilegiati che hanno una loro esistenza indipendentemente da specifici individui che possono apparire come dominanti in seno a una certa comunità, una gerarchia guidata da una logica sociale che va oltre le interazioni individuali e i modelli innati di comportamento⁹.

Questi tratti caratteristici sono abbastanza evidenti nelle società umane, ad esempio quando si parla di burocrazie che si «auto-riproducono» e le si studia indipendentemente dai singoli burocrati che le costituiscono. Eppure, quando ci si rivolge ai primati non umani, ciò che comunemente viene identificato come gerarchia, *status* e dominio sono proprio comportamenti idiosincratici di singoli individui animali. Mike, lo scimpanzé «alfa» di Jane van Lawick-Goodall, acquisì il suo «*status*» caricando chiassosamente un gruppo di maschi, percuotendo tra loro due latte vuote di cherosene¹⁰.

A questo punto del suo racconto, la van Lawick-Goodall si chiede se Mike sarebbe diventato un maschio «alfa» senza quelle latte di cherosene. La sua risposta è che l'uso da parte dell'animale di «oggetti fabbricati dall'uomo» è probabilmente segno di un'intelligenza superiore». Che questa vaga distinzione di intelligenza, e non l'aggressività, la caparbia o l'arroganza, produca un maschio «alfa» è prova più di una sottile proiezione di valori umani storicamente condizionati su un gruppo di primati che di quell'obiettività scientifica che l'etologia pretende di avere.

I tratti apparentemente gerarchici di molte specie animali sono più variazioni negli anelli di una catena che stratificazioni organizzate del tipo riscontrabile nelle società e istituzioni umane. Perfino le cosiddette società di classe degli indiani della costa nord-occidentale americana sono, come vedremo, anelli di una concatenazione tra individui piuttosto che quei legami di classe tra strati sociali che i primi invasori euroamericani ingenuamente

proiettarono dal loro mondo sociale sugli indiani. Se gli atti non costituiscono istituzioni e gli episodi non costituiscono storia, i tratti comportamentali individuali non formano strati o classi. Gli strati sociali sono fatti di sostanza più solida, hanno una vita propria indipendente dalle personalità che vi sono implicate.

Come può l'ecologia evitare il ragionamento analogico che ha trasformato tanta parte dell'etologia e della sociobiologia in capziose proiezioni della società umana sulla natura? Ci sono termini che possono dare un significato comune all'unità nella diversità, alla spontaneità naturale e alle relazioni non gerarchiche nella natura e nella società? E, d'altronde, di fronte ai molteplici elementi costitutivi che compaiono nell'ecologia naturale, perché fermarsi solo a quelli indicati? Perché non introdurre nell'analisi della società altre categorie ecologiche, forse meno piccanti della predazione e dell'aggressione?

In effetti, quasi tutte queste domande rinviano a importanti questioni poste alle scienze sociali all'inizio del ventesimo secolo, quando la cosiddetta Scuola di Chicago di sociologia urbana¹¹ cercò fanaticamente di applicare allo sviluppo e alla «fisiologia» della città quasi ogni nozione di ecologia naturale conosciuta. Robert Park, Ernest Burgess e Roderick McKenzie, invaghiti della nuova scienza, imposero di fatto un modello rigidamente biologico ai loro studi su Chicago con tale forza e fascino da dominare la sociologia urbana americana per due generazioni. Tra i loro strumenti logici c'erano concetti quali la successione ecologica, la distribuzione spaziale, la distribuzione zonale, i bilanci anabolici-catabolici e perfino la competizione e la selezione naturale, concetti che avrebbero potuto facilmente spingere la Scuola verso forme insidiose di darwinismo sociale se non fosse stato per le convinzioni liberali di base dei suoi fondatori.

Nonostante gli ammirevoli risultati empirici, la Scuola era destinata a crollare a causa del suo riduttivismo metaforico. Applicate indiscriminatamente, le categorie cessarono di essere significative. Quando Park paragonava l'emergere di taluni servizi pubblici municipali specializzati alla «dominanza consecutiva» da parte di «diverse specie vegetali» che culmina in una «foresta di pini o di faggi», l'analogia era palesamente forzata e assurdamente contorta. La sua comparazione dei gruppi etnici, culturali, occupazionali ed economici alle «invasioni vegetali» rivelava una carenza di

discernimento teorico che riduceva le caratteristiche sociali umane alle caratteristiche ecologiche vegetali. Ciò che mancava a Park e ai suoi colleghi era l'attrezzatura filosofica necessaria per evidenziare le fasi che insieme uniscono e separano i fenomeni naturali e sociali in un *continuum* evolutivo. Così, somiglianze puramente superficiali divennero perfette identità, con l'infelice risultato di ridurre l'ecologia sociale all'ecologia naturale. L'evoluzione riccamente mediata dal naturale al sociale, che sarebbe potuta servire per ottenere una scelta significativa di categorie ecologiche, non faceva parte dell'attrezzatura teorica della Scuola.

Ogniquale volta ignoriamo il modo in cui le relazioni sociali umane trascendono le relazioni vegetali e animali, la nostra concezione tende a biforcarsi in due direzioni sbagliate: o soccombiamo a un pesante dualismo che scinde bruscamente il naturale dal sociale, o cadiamo in un brutale riduttivismo che dissolve l'uno nell'altro. In entrambi i casi, cessiamo di riflettere sul problema. Semplicemente ci aggrappiamo alla «soluzione» meno scomoda di un problema estremamente complesso, vale a dire l'esigenza di analizzare le fasi attraverso le quali la natura biologica «cieca» diventa progressivamente natura umana cosciente.

Ciò che rende l'unità nella diversità in natura ben più di una suggestiva metafora ecologica per l'unità nella diversità in campo sociale è il sottostante concetto filosofico di totalità. Per totalità intendo gli svariati livelli di realizzazione, un ricco dispiegarsi di particolarità che sono latenti in una potenzialità non ancora realizzata. Questa potenzialità può essere un seme appena piantato, un infante appena nato, una comunità appena sorta o una società in embrione. Quando Hegel, in un famoso passaggio, descrive in termini biologici il «dispiegarsi» della conoscenza umana, il paragone è quasi perfetto:

Il bocciolo scompare nello schiudersi del fiore e potrebbe dirsi che il primo viene negato dal secondo; allo stesso modo, quando compare il frutto, il fiore a sua volta appare come una falsa manifestazione della pianta e al suo posto il frutto emerge ora come la verità. Queste forme non sono semplicemente distinte una dall'altra, esse si soppiantano a vicenda in quanto reciprocamente incompatibili. Eppure allo stesso tempo la loro natura fluida ne fa momento di un'unità organica in cui esse non solo non si escludono l'un l'altra, ma in cui ciascuna è necessaria quanto l'altra; e solo questa necessità reciproca costituisce la vita del tutto¹².

Ho riportato questo brano perché Hegel non intende esprimervi semplicemente una metafora. Esempio biologico e materia sociale

convergono per vie che trascendono entrambi, quali aspetti simili di un processo *più ampio*. La vita stessa, in quanto distinta dal mondo non vivente, emerge dall'inorganico in cui sono latenti tutte le particolarità che ha immanentemente prodotto a partire dalla logica delle sue più elementari forme di auto-organizzazione. Così è per la società, in quanto distinta dalla biologia, e per l'umanità, in quanto distinta dall'animalità, e per l'individualità, in quanto distinta dall'umanità. Non è scorretto capovolgere la famosa massima di Hegel, «il Vero è il tutto»¹³, e affermare che «il tutto è il Vero». Si può con questo capovolgimento significare che la verità è nell'auto-consumarsi di un *processo* attraverso il suo sviluppo, nel fiorire delle sue particolarità latenti fino alla loro pienezza o totalità, così come le potenzialità di un bambino trovano la loro espressione nella ricchezza di esperienze e nella crescita fisica che conducono alla maturità.

Non ci si deve lasciar intrappolare in strette comparazioni tra piante, animali ed esseri umani o tra ecosistemi vegetali-animali e comunità umane. Le une non corrispondono agli altri. Se fossimo tanto malaccorti da lasciarci andare a una simile equazione, regrediremmo a posizioni come quelle di Park, Burgess, McKenzie, per non parlare dei sociobiologi contemporanei. Non è nei dettagli della differenziazione che le comunità animali-vegetali corrispondono ecologicamente alle comunità umane, ma nella loro *logica della differenziazione*. La totalità è completezza. La stabilità dinamica del tutto deriva da un evidente livello di completezza, nelle comunità umane come negli ecosistemi *climax* [giunti al loro sviluppo ottimale e perciò in equilibrio – N.d.T.]. Ciò che di comune hanno queste due manifestazioni di totalità e di completezza, per quanto siano differenti nella loro specificità e nelle loro peculiarità qualitative, è la logica stessa dello sviluppo. Una foresta *climax* è totale e completa come risultato dello stesso processo unificante (della stessa *dialettica*) per cui una particolare forma sociale è totale e completa.

Quando totalità e completezza sono viste come risultato di una dialettica immanente ai fenomeni, non facciamo più violenza all'unicità di questi fenomeni di quanto la forza di gravità faccia violenza all'unicità degli oggetti che cadono secondo la sua «legge». In questo senso, il concetto di compiutezza umana, prodotto di una comunità completa, è legittimo erede del concetto di natura stabilizzata, prodotto di un ambiente naturale completo.

Marx cercò di fondare la presa di coscienza di sé e della propria identità da parte dell'uomo nella sua interazione produttiva con la natura. Però non è solo vero che l'umanità lascia la sua impronta sul mondo naturale e lo trasforma; anche la natura lascia la sua impronta sul mondo umano e lo trasforma. Per ritorcere il linguaggio gerarchico: non siamo solo noi che «domiamo» la natura, anche la natura ci «doma».

Questo ribaltamento fraseologico è qualcosa di più di una metafora. Anche se può apparire che abbia rarefatto il concetto di totalità in un astratto principio dialettico, mi si consenta di osservare che in realtà gli ecosistemi naturali e le comunità umane interagiscono reciprocamente in modi molto concreti, esistenziali. La nostra natura animale non è mai tanto distante dalla nostra natura sociale da consentirci di sottrarci al mondo organico che è fuori di noi e da quello che è dentro di noi. Dal nostro sviluppo embrionale al nostro cervello stratificato, ricapitoliamo in parte la nostra evoluzione naturale. Non siamo tanto lontani dai nostri antenati primati al punto di ignorare la loro eredità fisica in termini di visione stereoscopica, acume intellettuale, prensilità delle dita. In quanto individui sfumiamo gradualmente nella società allo stesso modo in cui la società, uscendo gradualmente dalla natura, diventa se stessa.

Certo, queste continuità sono piuttosto ovvie. Ciò che è meno ovvio è la misura in cui la natura stessa è l'ambito di potenziale emergenza delle differenziazioni *sociali*. La natura è una precondizione per lo *sviluppo* della società, e non semplicemente per il suo emergere, al pari della tecnica, del lavoro, del linguaggio e della mente. Ed è una precondizione non solo nel senso di William Petty che il lavoro è il «padre» della ricchezza, mentre la natura ne è la «madre». Questa formula, così cara a Marx, in realtà offende la natura attribuendole la nozione patriarcale di «passività» femminile. Le affinità tra natura e società sono più strette di quanto ci piaccia ammettere. Molte specifiche forme della natura, ovvero specifici *ecosistemi*, costituiscono la base per forme assai specifiche di società. A rischio di usare un'espressione molto controversa, si potrebbe dire che è concepibile un «materialismo storico» dello sviluppo naturale che trasformi la natura da passivo oggetto del lavoro umano in attiva creatrice del lavoro umano. Il «metabolismo» lavoro-natura è a doppio taglio, nel senso che la natura interagisce *con* l'umanità per produrre la realizzazione delle loro potenzialità

comuni nel mondo naturale e in quello sociale.

Un'interazione di questo genere, in cui termini come «padre» e «madre» stonano come note sbagliate, ha un contenuto assai concreto. L'importanza recentemente attribuita alle bioregioni, quali strutture portanti delle varie comunità umane, fornisce un'argomentazione inoppugnabile a favore dell'esigenza di riadattare le tecniche e gli stili di lavoro per accordarli ai requisiti e alle possibilità delle specifiche aree ecologiche. I requisiti e le possibilità bioregionali pongono una pesante ipoteca alle pretese umane di autonomia dalla e di sovranità sulla natura. Se è vero che «gli uomini fanno la storia», ma non in condizioni scelte da loro (Marx)¹⁴, è altrettanto vero che la storia fa la società ma non in condizioni scelte da lei. La dimensione nascosta di questo gioco di parole su una famosa formula marxiana è la storia naturale, che entra nel processo storico sociale come natura attiva, concreta, esistenziale, che emerge da uno stadio all'altro del suo sviluppo sempre più complesso, in forma di altrettanto complessi e dinamici ecosistemi. Quanto concreta sia la dimensione nascosta dello sviluppo sociale (e quanto le pretese umane di sovranità debbano accettarla come limite) è divenuto palese solo recentemente, con il nostro bisogno di progettare una tecnologia alternativa che sia insieme appropriata a una bioregione e produttiva per la società. Quindi, la nostra concezione di totalità non è quella di un tessuto finito di relazioni naturali e sociali, buono per famelici occhi di sociologo, ma una feconda storia naturale, sempre attiva e sempre mutevole, così come l'infanzia spinge verso la giovinezza e ne viene assorbita e questa viene assorbita nella maturità.

L'esigenza di introdurre nella natura un senso della storia è altrettanto pressante dell'esigenza di introdurre un senso della storia nella società. Un ecosistema non è mai una comunità casuale di piante e di animali. Esso ha, in proprio, potenzialità, direzione, significato e auto-realizzazione. Vedere un ecosistema come dato (una cattiva abitudine che lo scientismo ha inculcato nei suoi ricercatori, teoricamente neutrali) è altrettanto astoricamente superficiale del vedere una comunità umana come data. Entrambi hanno una storia che dà intelligibilità e ordine alle loro relazioni interne e direzionalità al loro sviluppo.

Agli inizi la storia umana è in gran parte storia naturale oltre che storia sociale, come indicano chiaramente le strutture tradizionali di parentela e la

divisione sessuale del lavoro. Vedremo più oltre se la storia naturale sia o no il «fango», per usare un'infelice espressione di Sartre, che resta attaccato all'umanità e ne impedisce il pieno sviluppo razionale. Per ora, deve essere ben chiara una cosa: la storia umana non può «liberarsi» dalla natura o districarsene. Sarà sempre incastrata nella natura, sia che si consideri quest'ultima come «fango» sia che la si veda come «madre» feconda. E il test più arduo per il nostro genio umano potrebbe forse essere proprio il *modello* di natura che ci rappresentiamo: un modello riccamente organico e complesso oppure uno inorganico e disastrosamente semplificato.

L'umanità ha con la natura legami che non solo hanno radici profonde ma vanno assumendo forme sempre più sottili, imprevedibili anche per i pensatori più sofisticati. Per quanto concerne queste implicazioni siamo ancora, per così dire, nella «preistoria» della conoscenza. Secondo Bloch, l'umanità condivide con la natura non solo una storia comune, a parte tutte le differenze tra natura e società, ma anche un destino comune:

La manifestazione finale della natura, come manifestazione finale della storia, è all'orizzonte del futuro. Quanto più è alla nostra portata una tecnica comune [*Allianztechnik*], cioè una tecnica mediata con la coproattività [*Mitproduktivität*] della natura, anziché una tecnica «esterna», tanto più possiamo essere certi che la potenza congelata di una natura congelata sarà nuovamente liberata. La natura non è un qualcosa che appartiene al passato. Essa è, piuttosto, l'area edificabile che non è stata ancora sgomberata, i materiali da costruzione che non sono ancora disponibili in forma adeguata per la casa dell'uomo la quale, a sua volta, non esiste ancora in forma adeguata. La problematica partecipazione della soggettività naturale alla costruzione di questa casa è il corrispettivo oggettivo-utopico della fantasia umano-utopica concretamente intesa. È perciò certo che la casa dell'uomo si innalza non solo nella storia e sulla base dell'attività umana; essa si basa innanzi tutto su una soggettività naturale mediata, sull'area edificabile della natura. La frontiera concettuale [*Grenzbegriff*] della natura è l'inizio della storia umana, non quando la natura (che è sempre presente nella storia e sempre la circonda) si trasforma nel luogo della sovranità umana [*regnum hominis*], ma piuttosto quando essa si trasforma nel luogo adeguato [per un'adeguata casa dell'uomo], in quanto bene mediato inalienato [*und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut*]¹⁵.

Si potrebbe discutere del rilievo eccessivo che Bloch attribuisce alla sovranità dell'uomo nell'interazione con la natura e sulla sua analogia strutturale. Tuttavia, ciò che risalta è la sua brillante capacità di comprendere la natura organica dell'interazione uomo/natura. *Il principio speranza* fu scritto nei primi anni Quaranta, un periodo torvo e guerresco, quando una simile impostazione concettuale era del tutto estranea allo spirito dei tempi, anti-naturalistico e militarista. La sua intuizione fa impallidire il senno di poi

dei nostri giorni, infarcito di terminologia ecologica «pop» e di nauseante misticismo. A ogni modo, abbastanza si è scritto sulle differenze tra natura e società. Oggi, con Bloch, varrebbe la pena di trasferire la nostra attenzione su ciò che natura e società hanno in comune, purché si abbia l'accortezza di evitare i salti incongrui dall'una all'altra di chi non tiene conto del fatto che natura e società sono correlate da complesse fasi intermedie di sviluppo.

La spontaneità entra nell'ecologia sociale allo stesso modo in cui entra nell'ecologia naturale: come funzione della diversità e della complessità. Gli ecosistemi sono troppo variegati perché li si possa completamente affidare a quello che Bloch chiamava *regnum hominis*, o comunque alla pretesa umana di sovranità sulla natura. Parimenti, ci si può chiedere se lo stesso non sia vero anche per la complessità sociale e per le pretese di sovranità della «storia» sull'uomo. Anche a prescindere dalle loro concezioni, che normalmente vanno nel senso dei loro interessi, i sedicenti scienziati o «guardiani» della società ne sanno abbastanza dei complessi fattori che determinano lo sviluppo sociale da presumere di poterli tenere sotto controllo? E anche quando «la forma adeguata della casa dell'uomo» fosse stata scoperta e concretizzata, quanto potremmo contare sul loro disinteressato senso del dovere? La storia è piena di «errori di calcolo» fatti da capi, partiti, fazioni, guardiani e avanguardie. Se la natura è cieca, la società è altrettanto cieca quando presume di conoscersi completamente, come scienza sociale, teoria sociale, analisi sistemica e perfino come ecologia sociale. Gli «Spiriti del Mondo», da Alessandro Magno a Lenin, non hanno davvero fatto un buon servizio all'umanità. Hanno piuttosto dato prova di un'arroganza caparbia che ha fatto all'ambiente sociale altrettanti danni di quanti ne abbia fatto all'ambiente naturale l'arroganza dell'uomo comune.

Le grandi ere storiche di transizione rivelano che quando sale la marea del mutamento sociale le si deve lasciar trovare spontaneamente il suo livello. Le organizzazioni avanguardistiche hanno ripetutamente prodotto catastrofi ogniquale volta hanno cercato di indurre forzatamente mutamenti che la gente e i tempi non potevano materialmente, ideologicamente o moralmente reggere. I mutamenti sociali forzati, non nutriti da una coscienza popolare educata e informata, hanno dovuto alla fine essere sorretti dal terrore, e così i movimenti si sono rivoltati contro i loro ideali umanisti e liberatori e li hanno divorati. Lo stesso ventesimo secolo si chiude sotto l'ombra di un evento che

ha totalmente oscurato il futuro dell'umanità: la rivoluzione russa e i suoi terrificanti postumi.

Quando sia finita la rivoluzione, frutto di un libero movimento popolare, e quando sia stata rimpiazzata dal *colpo di Stato* di Lenin, dell'ottobre 1917, può essere facilmente stabilito e datato. Quello che è difficile spiegare è come la volontà di un piccolo dirigente, per quanto favorita dalla demoralizzazione e dalla stupidità dei suoi oppositori, abbia potuto trasformare in fallimento una vittoria proprio in nome della «vittoria». Forse l'unico cauto giudizio che si può esprimere con il senno di poi datoci dal tempo è che il movimento avrebbe segnato una battuta di arresto se fosse stato lasciato ai propri ritmi e all'auto-determinazione popolare, magari con conquiste che avrebbero potuto rafforzare i più avanzati movimenti sociali di altri paesi. Il mutamento sociale, specie se rivoluzionario, trova i suoi peggiori nemici nei suoi stessi capi, la cui volontà soppianta gli spontanei movimenti popolari. La *hybris* è altrettanto pericolosa nell'evoluzione sociale che nell'evoluzione naturale e per le stesse ragioni. In entrambi i casi, la complessità di una situazione, i limiti di tempo e di luogo e i pregiudizi che si insinuano in ciò che spesso ha solo l'apparenza della lucidità nascondono una moltitudine di dettagli che sono più veri rispetto alla realtà di ogni esigenza o preconetto ideologico.

Non voglio qui affatto negare o sottovalutare l'importanza della volontà, della lucidità, della conoscenza che danno forma alla spontaneità umana nel mondo sociale. In natura, la spontaneità opera in un ambito di condizioni ben diversamente restrittivo. Un ecosistema trova il suo *climax* nel più alto grado di stabilità che può raggiungere in seno a un livello di possibilità dato. Si sa, naturalmente, che non si tratta di un processo passivo. Ma al di là del livello di stabilità che un ecosistema può raggiungere e dell'apparente tensione verso di essa che manifesta, esso in realtà non rivela motivazioni e scelte. La sua stabilità, date le sue potenzialità e dato ciò che Aristotele chiama «entelechia»¹⁶, è un fine in sé, proprio come la funzione di un alveare è di riprodurre api. Un ecosistema *climax* comporta una stasi temporanea delle interrelazioni che lo avvolgono. È nell'ambito sociale che nasce la possibilità oggettiva della libertà e dell'auto-coscienza, come funzione addizionale della stabilità. La comunità umana, quale che sia il livello cui perviene alla fase di stasi, resta incompiuta finché non consegue la volizione non repressa e l'auto-coscienza, ovvero ciò che chiamiamo *libertà*: uno stato di

compiutezza, aggiungerei, che è in realtà il punto di partenza per un nuovo sviluppo. Quanto la libertà umana riposi sulla stabilità dell'ecosistema naturale in cui si esplica, che cosa significhi in un ampio senso filosofico al di là della pura sopravvivenza e quali modelli vada evolvendo a partire dalla storia che condivide con l'intero mondo dei viventi e dalla sua propria storia sociale... sono per l'appunto gli argomenti di cui ci occuperemo in questo libro.

All'interno di questo contesto concettuale estremamente complesso dobbiamo ora cercare di trasporre alla società il carattere non gerarchico degli ecosistemi naturali. Ciò che rende così importante l'ecologia sociale è proprio il fatto che non fornisce alcun supporto alla struttura gerarchica né in natura né nella società; al contrario, essa mette in discussione la funzione stessa della gerarchia come principio di stabilità o di ordine in *entrambi* i regni. L'associazione di ordine e di gerarchia viene così spezzata. E ciò avviene senza che ne venga spezzata l'associazione di natura e società, come invece è solita fare la sociologia, nel suo giusto opporsi alla sociobiologia. Diversamente dai sociologi, noi non dobbiamo a tal punto autonomizzare il mondo sociale da essere costretti a dissolvere il *continuum* con cui la natura trapassa nella società. Per dirla in breve, se da un lato non dobbiamo accettare la brutale impostazione della sociobiologia che ci lega grezzamente alla natura, dall'altro non dobbiamo neppure accettare un'impostazione sociologica che ci separa bruscamente dalla natura. Sebbene la gerarchia esista nelle società presenti, non è affatto necessario che continui a esistere, e ciò indipendentemente dal fatto che essa sia priva di significato e non esista in natura. Le argomentazioni contro la gerarchia non sono contingentemente connesse alla sua unicità come fenomeno sociale. Poiché la gerarchia minaccia oggi l'esistenza stessa della vita sociale, essa *non può* rimanere un fatto sociale. Poiché essa minaccia l'integrità della natura organica, essa non potrà continuare a farlo, per il duro verdetto della natura «muta» e «cieca».

La nostra continuità con una natura non gerarchica suggerisce l'idea che una società non gerarchica non sia un fatto casuale più di quanto lo sia un ecosistema. È stato eloquentemente dimostrato che la libertà non è semplicemente l'assenza di costrizione e che la tradizione angloamericana di pluralismo ed eterogeneità istituzionale è più povera di contenuti di un ecosistema. In effetti, la democrazia come apoteosi della libertà sociale è

stata a tal punto snaturata, come ha sottolineato Benjamin R. Barber, da produrre

la graduale sostituzione della partecipazione con la rappresentanza. Mentre la democrazia nella sua forma classica significava letteralmente il governo da parte del *demos*, della *plebs*, del popolo stesso, oggi essa sembra spesso significare poco più che il governo di un'élite sanzionato dal popolo (tramite l'artificio della rappresentanza). Élite concorrenti gareggiano per guadagnarsi l'appoggio di un pubblico la cui sovranità popolare si riduce al patetico diritto di partecipare alla scelta del tiranno che lo governerà¹⁷.

Ancor più significativamente, il concetto di sfera pubblica, di società politica, è stato letteralmente smaterializzato da un'eterogeneità apparente (o, più precisamente, da un'atomizzazione che va dall'ambito istituzionale a quello personale) che ha rimpiazzato la coesione politica con il caos. La sostituzione della virtù pubblica con i diritti personali ha prodotto il sovvertimento non solo di un principio etico unificante che una volta dava sostanza alla nozione stessa di pubblico, ma anche proprio di quel carattere essenziale che dà sostanza alla nozione di diritto.

Ci resta da rispondere a una questione vasta e spesso riproposta: in che misura la natura ha una sua propria realtà che possa essere legittimamente invocata? Assumendo che la natura esista realmente, quanto possiamo conoscere del mondo naturale che non sia esclusivamente sociale o, per essere ancor più restrittivi, un prodotto della nostra soggettività? Che la natura sia semplicemente tutto ciò che è non umano o, più ampiamente, non sociale è una presunzione radicata non solo nel discorso razionale. Essa si trova al centro di un'intera teoria della conoscenza: un'epistemologia che si biforca nettamente in oggettività e soggettività. Fin dal Rinascimento, l'idea che la conoscenza sia rinchiusa in una mente segregata nei suoi limiti soprannaturali è stato il fondamento di tutti i nostri dubbi sull'esistenza stessa di un insieme coerente di «cose» che si possa chiamare natura. Questa idea è il fondamento di un *corpus* anti-naturalistico di teorie epistemologiche.

La pretesa epistemologica di giudicare della validità della conoscenza sulla base di un metodo formale e astratto si è sempre trovata in opposizione con la pretesa della storia di trattare la conoscenza come un problema di genesi e non solo di conoscenza astratta e formale. Da questo punto di vista storicista, i processi mentali non vivono di vita propria. La loro costruzione

del mondo, apparentemente autonoma, è in realtà inseparabile dal modo in cui essi stessi sono stati costruiti *dal* mondo; un mondo che è densamente storico non solo in senso sociale ma anche in senso naturale. Non voglio dire con ciò che la natura «conosce» cose che noi non conosciamo, ma che noi siamo il processo cognitivo stesso della natura, l'incarnazione dell'evoluzione naturale verso l'intelletto, la mente e l'auto-riflessione¹⁸.

Nell'astratto mondo dell'epistemologia cartesiana, lockiana e kantiana, questa proposizione è difficile da dimostrare. All'epistemologia rinascimentale e post-rinascimentale manca ogni senso della storicità. Se guarda in retrospettiva alla storia della mente, lo fa all'interno di un contesto così preponderantemente sociale e a partire da livelli storici così lontani dalla genesi biologica della mente che non può mai venire in contatto con la natura. Proprio la sua pretesa «modernità» è stata uno sforzo sistematico di dissolvere quell'interfaccia tra natura e mente che il pensiero ellenico aveva cercato di stabilire.

Questa interfaccia è stata rimpiazzata da un insuperabile dualismo tra intelletto e mondo esterno. In Cartesio c'è dualismo tra anima e corpo; in Locke tra sensi percettivi e mondo percepito; in Kant tra mente e realtà esterna. Così, il problema del processo cognitivo della natura è stato visto tradizionalmente a partire dal punto terminale di una lunga storia sociale anziché da quello iniziale. Quando invece si considera la storia a partire dalle sue origini, l'intelligenza e la sua continuità con la natura acquistano un aspetto decisamente differente. Epistemologia autentica sarebbe un'antropologia fisica della mente, del cervello umano, non la confusione storico-culturale che ci impedisce la vista della genesi naturale del cervello e della sua evoluzione sociale concepita come elaborazione unica di fenomeni naturali.

Con lo stesso approccio, non intendo attribuire alla mente una «sovranità» sulla natura che palesemente non c'è. La natura è un perpetuo caleidoscopio di mutamenti fecondi che si rifiuta a ogni categorizzazione rigida. La mente può cogliere l'essenza di questo movimento, ma *mai tutti i suoi dettagli*. Eppure è proprio in fatto di dettagli che la *hybris* umana si dimostra più vulnerabile. Riprendendo la delicata metafora di Elton: abbiamo imparato a tracciare la nostra rotta nelle acque profonde di questo mondo naturale, ma non attraverso gli infiniti e mutevoli scogli che rendono sempre

precario il nostro approdo. È lì, dove tanto contano i dettagli della linea costiera che faremo bene a non ignorare quei canali che l'esperienza ci dice sicuri e che ci eviteranno di fare naufragio.

In definitiva, la conoscenza organica è capacità di penetrazione mobilitata al fine di conoscere la natura dall'interno della natura stessa. Il che non significa lasciare l'analisi per il misticismo o la dialettica per l'intuizione. Il nostro stesso pensare è in sé un processo naturale, per quanto profondamente condizionato dalla società e ampiamente strutturato dall'evoluzione sociale. La nostra capacità di mettere il pensiero in risonanza con la sua storia organica (la sua evoluzione dalle molecole altamente reattive che costituiscono il fondamento per la sensibilità degli esseri più complessi, la successiva incredibile fioritura di forme di vita, l'evoluzione del sistema nervoso) è parte della «conoscenza del conoscere» che dà al pensiero uno spessore organico altrettanto reale degli strumenti intellettuali che ci fornisce la società. Più ancora dell'intuizione e della fede, il pensiero è altrettanto reale della nascita e della morte, con cui comincia e cessa definitivamente il nostro conoscere. Perciò la natura è dentro l'epistemologia quanto un genitore è dentro suo figlio. Quella che spesso viene erroneamente considerata come una fase intuitiva della conoscenza è l'autenticità che la nostra animalità dà alla nostra umanità e che il nostro stadio embrionale di sviluppo dà alla nostra maturità. Quando scindiamo definitivamente queste fasi profonde del nostro essere e del nostro pensare dai nostri corpi e dalle nostre menti abbiamo fatto ben peggio che circoscrivere la nostra epistemologia a giudizi kantiani basati su un netto dualismo tra pensiero e natura: abbiamo diviso la nostra intelligenza da noi stessi, il nostro stato mentale dallo sviluppo dei nostri corpi, il nostro intuito dalla saggezza a posteriori, il nostro intelletto dai suoi antichi ricordi.

In termini più concreti, quali sono le questioni stimolanti che l'ecologia sociale solleva per il nostro presente e per il nostro futuro? Nello stabilire una più avanzata interfaccia con la natura sarà possibile conseguire un nuovo equilibrio tra uomo e natura che modelli sulle esigenze naturali di una regione e dei suoi ecosistemi l'agricoltura, le aree urbane, le tecnologie? Si può sperare di «gestire» l'ambiente naturale con un drastico decentramento dell'agricoltura che renda possibile coltivare la terra come un giardino equilibrato per diversificazione di flora e fauna? Questi mutamenti richiederanno il decentramento delle nostre città in comunità di modeste

dimensioni, in un nuovo equilibrio tra città e campagna? Quale tecnologia sarà necessaria per conseguire questi obiettivi e per evitare un ulteriore inquinamento della terra? Quali istituzioni saranno necessarie per creare una nuova sfera pubblica, quali relazioni sociali per nutrire una nuova sensibilità ecologica, quali forme di lavoro per rendere gioiosa e creativa l'attività umana, quali dimensioni delle comunità perché la vita sia a scala umana e controllabile da tutti? Che genere di arte? Questioni concrete – ecologiche, sociali, politiche, comportamentali – urgono come una piena sinora trattenuta dalle dighe delle ideologie e dalle forme tradizionali di pensiero.

La risposta che daremo a tali questioni ha una relazione diretta con la possibilità di sopravvivenza dell'umanità sul pianeta. La tendenza del nostro tempo va palesemente in senso contrario alla diversificazione ecologica; per essere precisi, essa va verso una brutale semplificazione dell'intera biosfera. Le complesse catene alimentari del suolo e della superficie terrestre sono spietatamente minacciate da stolte applicazioni all'agricoltura delle tecniche industriali. Di conseguenza il suolo è stato in molte zone ridotto a una spugna inerte, destinata ad assorbire semplici «nutrimenti» chimici. La monocoltura praticata su vaste estensioni di terra sta cancellando la varietà naturale, agricola e perfino fisiografica. Immense cinture urbane stanno invadendo senza posa la campagna, sostituendo la flora e la fauna con cemento, metallo e vetro e avvolgendo intere regioni in una caligine di inquinamento atmosferico. In questo mondo urbano di massa, la stessa esperienza umana diviene brutalmente elementare, soggetta com'è a grossolani stimoli sonori e a una brutale manipolazione burocratica. Una divisione nazionale del lavoro standardizzata lungo linee industriali va sostituendo la varietà regionale e locale, riducendo interi continenti a immense fabbriche fumiganti e le città a rutilanti supermarket di plastica.

In effetti, la società moderna sta smontando la complessità biotica raggiunta in lunghe ere di evoluzione organica. Il grande movimento della vita, da forme e relazioni abbastanza semplici a forme e relazioni sempre più complesse, viene spietatamente rovesciato in direzione di un ambiente in grado di mantenere solo esseri viventi più semplici. Proseguire in questa inversione dell'evoluzione biologica, minare le catene alimentari biotiche da cui dipende l'umanità significa mettere in forse la stessa sopravvivenza della specie umana. Se continua questo capovolgimento del processo evolutivo, ci sono buone ragioni per credere che, anche a prescindere dalle possibilità di

mettere sotto controllo la diffusione di sostanze tossiche, verranno irrimediabilmente a mancare i presupposti per forme di vita complesse e la terra non sarà perciò in grado di garantire la nostra esistenza.

In questa confluenza di crisi sociale e crisi ecologica non possiamo più permetterci una carenza di immaginazione, non possiamo più fare a meno del pensiero utopico. Si tratta di crisi troppo gravi e di prospettive di portata troppo ampia perché si possa risolverle con gli abituali modi di pensiero e in primo luogo con quella sensibilità che è stata proprio all'origine di queste crisi. Anni fa, gli studenti francesi del maggio 1968 espressero mirabilmente questa netta contrapposizione di alternative con lo slogan: «Siate realisti, chiedete l'impossibile!». A questa proposta la generazione che va incontro al prossimo secolo può aggiungere l'ingiunzione più solenne: «Se non faremo l'impossibile, ci troveremo di fronte l'impensabile!».

Nelle leggende nordiche, Odino, per ottenere la saggezza, beve alla magica fontana che nutre l'Albero del Mondo. In cambio il dio perderà un occhio. La simbologia è chiara: Odino deve pagare uno scotto per acquisire quell'acume che gli consente di esercitare un controllo sul mondo naturale e che infrange la sua pristina armonia. Tuttavia, la sua «saggezza» è quella di un monocolo: egli vede il mondo in modo più acuto, ma la sua visione è unilaterale. La «saggezza» di Odino implica la rinuncia non solo a ciò che Josef Weber ha chiamato il «legame primordiale con la natura»¹⁹, ma anche all'integrità percettiva propria della pristina unità della natura. La verità diventa precisione, prevedibilità e soprattutto manipolabilità: diventa scienza nel senso ordinario del termine. Ma la scienza come oggi la conosciamo è la visione unilaterale e frammentaria di un dio monocolo, il prezzo della cui acutezza privilegiata è stata la sostituzione dell'eguaglianza e dell'armonia con il dominio e l'antagonismo. Nelle leggende nordiche questa «saggezza» porta a Ragnarök, alla caduta degli dèi e alla distruzione del mondo tribale. Ai nostri giorni questa «saggezza» unilaterale è gravida delle prospettive di un olocausto nucleare e di una catastrofe ecologica.

L'umanità è passata attraverso una lunga storia di unilateralità, attraverso una condizione sociale che ha sempre implicato un alto potenziale distruttivo, nonostante i suoi successi creativi in campo tecnologico. Il grande progetto dei nostri giorni deve essere quello di riaprire l'altro occhio: vedere pienamente da tutti i lati, ricomporre e trascendere la scissura tra uomo e

natura prodotta dalla precedente saggezza. Beninteso, non si può pensare che l'occhio riaperto metta a fuoco visioni e miti di popoli primordiali, perché la storia ha lavorato per millenni a produrre ambiti di realtà completamente nuovi che fanno ormai parte della nostra stessa umanità. La nostra capacità di essere liberi, che comprende la nostra disposizione all'individualità, all'esperienza, al desiderio, è assai più profonda di quella dei nostri lontani progenitori. Abbiamo costruito una più ampia base materiale per il tempo libero, il gioco, la sicurezza, la percezione, la sensualità, cioè una potenzialità per più ampi ambiti di libertà e di umanità, di quanto fosse consentito all'uomo nel suo primordiale legame con la natura.

Tuttavia, non possiamo liberarci dei nostri legami se non li conosciamo. Per quanto inconscia sia la sua influenza, un retaggio di dominio permea il nostro pensiero, i nostri valori, le nostre emozioni e perfino la nostra stessa muscolatura. La storia ci domina tanto più quanto più la ignoriamo. L'inconscio storico deve essere portato a livello della coscienza. Un altro retaggio attraversa quello del dominio: il retaggio della libertà che vive nei sogni a occhi aperti dell'uomo, nei grandi ideali e nei movimenti – ribelli, anarchici, dionisiaci – che sono sgorgati in tutte le grandi epoche di transizione sociale. Ai nostri tempi queste due eredità si sono a tal punto intrecciate e a tal punto hanno sovvertito i chiari modelli del passato che il linguaggio della libertà è diventato intercambiabile con quello del dominio. Questa confusione è stata il tragico destino del socialismo moderno, una dottrina nutrita con il sangue di tutti i suoi generosi ideali. Dunque, il passato deve e può essere sezionato per esorcizzarlo e acquisire una nuova integrità di visione. Dobbiamo riesaminare le scissure che separano l'uomo dalla natura e le fratture in seno alla comunità umana che sono all'origine di quelle scissure; se si vuole che diventi intelligibile il concetto di totalità e che l'occhio riaperto possa intravedere una fresca immagine di libertà.

Note al capitolo

[1.](#) Mi rifaccio all'esposizione delle leggende nordiche fatta da Pierre Grappin in *German Lands: The Mortal Gods*, in *Larousse World Mythology*, Hamlyn Publishing Group, New York, 1965, pp. 363-383). Le relative citazioni sono della stessa fonte.

[2.](#) Uso qui di proposito il termine «uomo». La frattura tra umanità e natura è per l'appunto opera dell'uomo maschio il quale, per usare le memorabili parole di Theodor Adorno e Max Horkheimer,

«sognava di acquisire la padronanza assoluta sulla natura, di convertire il cosmo in un immenso terreno di caccia» (*Dialectic of Enlightenment*, Seabury Press, New York, 1972, p. 248)[*Dialettica dell'Illuminismo*]. Sarei propenso a sostituire l'espressione «immenso terreno di caccia» con «immenso campo di sterminio», per meglio descrivere la «civiltà» di segno maschile dei nostri tempi.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Mind*, Humanities Press, New York, 1931, p. 79 [*La fenomenologia dello spirito*].

4. Erwin A. Gutkind, *Community and Environment*, Philosophical Library, New York, 1954, p. 9 [*Comunità e ambiente*].

5. In molti scritti di ecologia il termine «ecosistema», o sistema ecologico, è spesso usato in modo vago. Io lo uso qui, come lo si usa in ecologia naturale, per designare una comunità animale-vegetale abbastanza delimitata e il suo necessario substrato abiotico (cioè i fattori non viventi). Lo uso, anche, per designare in ecologia sociale una comunità umana e naturale definita, cioè i fattori sia sociali sia organici che entrano in correlazione per fornire la base di una comunità ecologicamente proporzionata ed equilibrata.

6. Charles Elton, *The Ecology of Invasions by Plants and Animals*, John W. Wiley, New York, 1953, p. 101.

7. Allison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior*, MacMillan, New York, 1972, p. 172.

8. Elise Boulding, *The Underside of History*, Westview Press, Boulder, 1976, p. 39.

9. Dobbiamo fare una distinzione importante tra le parole «comunità» e «società». Gli animali e perfino le piante formano certamente delle comunità; gli ecosistemi sarebbero privi di senso se non concepissimo animali, piante e substrato abiotico come un complesso di relazioni che spaziano dal livello intraspecifico a quello interspecifico. In queste interazioni, le forme di vita si comportano in modo «comunitario» nel senso che sono per qualche verso tra loro interdipendenti. Tra certe specie, in particolare tra i primati, questo complesso di relazioni di interdipendenza può essere così strettamente intrecciato da avvicinarsi a una società o, per lo meno, a forme rudimentali di socialità. Ma una società, per quanto possa essere profondamente radicata nella natura, è ciò nondimeno sempre qualcosa *di più* di una comunità. Ciò che rende le società umane delle comunità uniche è il fatto che sono comunità *istituzionalizzate*, altamente e spesso rigidamente strutturate per quanto concerne i mezzi materiali di vita, secondo forme palesi di responsabilità, associazione e relazioni personali. Se tutte le società sono necessariamente comunità, molte comunità non sono invece società. Si possono trovare elementi sociali embrionali nelle comunità animali, ma solo gli esseri umani formano società vere e proprie, cioè comunità istituzionalizzate. L'incapacità di tracciare questa discriminante tra comunità animali o vegetali e società umane ha prodotto notevoli storture ideologiche. Così, la predazione in seno alle comunità animali è stata speciosamente identificata con la guerra; i legami interindividuali tra gli animali con la gerarchia e il dominio; il metabolismo e il procacciamento di cibo con l'economia e il lavoro. Il secondo elemento di ognuna di queste coppie è un fenomeno strettamente *sociale*. Tali osservazioni non mirano a contrapporre il concetto di società a quello di comunità, ma solo a rilevare la diversificazione tra i due che emerge quando la società umana si sviluppa oltre i livelli delle comunità animali e vegetali.

10. Jane van Lawick-Goodall, *In the Shadow of Man*, Delta Publishing, New York, 1971, p. 123 [*L'ombra dell'uomo*].

11. Per un'esposizione classica delle posizioni della Scuola di Chicago, si veda Robert E. Park, *Human Communities*, The Free Press, Glencoe, 1952.

[12.](#) Hegel, *Phenomenology of Mind*, cit., p. 81.

[13.](#) *Ibidem*, p. 68 (nella traduzione americana di Baille la massima di Hegel è diventata, poco accuratamente, «la verità è il tutto»).

[14.](#) L'osservazione di Marx sull'«uomo» e sulle condizioni per il mutamento storico è in *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon, Selected Works*, vol. 1, cit., p. 398 [*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*].

[15.](#) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1967, pp. 806-807 [*Il principio speranza*].

[16.](#) Aristotele, *Metaphysics*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960, 1036b5-6 [*Metafisica*]; «oppure sono materiali cui deve essere data realizzazione», che Aristotele definisce «entelechia» o «compimento».

[17.](#) Benjamin R. Barber, *The Death of Communal Liberty*, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 5.

[18.](#) In effetti, una gerarchia naturale è letteralmente priva di senso proprio perché presuppone un processo cognitivo, un'intellettualità, che deve ancora emergere con l'umanità e la società. Beninteso, questo processo cognitivo, questa intelligenza non esplode improvvisamente negli ecosistemi con la comparsa del genere umano. Ciò che precede l'esistente può contenerne le potenzialità, ma non si può attribuirgli l'attualizzazione di quelle potenzialità, dopo che questa è avvenuta. Il fatto che *noi* oggi esistiamo per dare un senso alla parola «gerarchia» non attribuisce realtà gerarchica alle piante e agli animali che sono tutti dentro i loro precedenti confini storici. Se c'è gerarchia in natura, essa rimanda al nostro vano tentativo di stabilire una sovranità sulla natura che non possiamo mai realmente conseguire. Ciò d'altronde presuppone il fatto che noi si sia parte della natura al punto di rendere gerarchico il mondo non umano, un concetto, questo, che il dualismo tende a rifiutare.

[19.](#) La citazione di Josef Weber si trova in Wilhelm Lunen (pseud.), *The Ring of the Nibelung*, «Contemporary Issues», vol. 5, n. 19, pp. 156-199.

capitolo secondo

La società organica

L'idea che il destino dell'uomo sia di dominare la natura non è affatto un tratto universale della cultura umana. Quanto meno, questa idea è completamente estranea alla concezione del mondo propria alle comunità cosiddette primitive o preletterate. Non mi stancherò mai di sottolineare come questo concetto sia emerso molto gradualmente in seno a una più vasta trasformazione sociale: il progressivo dominio dell'uomo sull'uomo. Il crollo dell'eguaglianza primordiale, sostituita da un sistema gerarchico di ineguaglianze, la disintegrazione dei gruppi di parentela primitivi in classi sociali, la dissoluzione delle comunità tribali in città e, infine, l'usurpazione dell'amministrazione sociale da parte dello Stato, sono tutti fattori che hanno concorso a modificare profondamente non solo la vita sociale ma anche l'atteggiamento reciproco delle persone, la visione che l'umanità aveva di se stessa e, infine, il suo atteggiamento verso il mondo naturale. Per molti aspetti, ci arroveliamo ancora oggi con i problemi scaturiti da queste trasformazioni generali. Ed è solo se esaminiamo gli atteggiamenti di certe popolazioni preletterate che possiamo, forse, valutare fino a che punto il dominio abbia finito con il plasmare oggi i pensieri più intimi e le più minute azioni dell'individuo.

Sino a poco tempo fa, il dibattito sulla concezione del mondo delle

società preletterate era complicato dall'opinione che le operazioni logiche di quelle popolazioni fossero nettamente diverse dalle nostre. Parlare di ciò che è stata definita la «mentalità primitiva» come di un fenomeno «prelogico», per usare l'infelice espressione di Lucien Levy-Bruhl, o di «pensiero non lineare», com'è stato recentemente definito nel linguaggio della mistica mitopoietica, è frutto di una lettura preconcepita della sensibilità sociale primitiva. Da un punto di vista formale, le società preletterate erano (e sono) obbligate, nell'occuparsi degli aspetti più mondani dell'esistenza, a pensare proprio nel nostro stesso modo «lineare». Nonostante i loro limiti in termini di saggezza e di concezione del mondo, le operazioni logiche convenzionali erano necessarie alla sopravvivenza: le donne raccoglievano i frutti, gli uomini forgiavano gli strumenti per la caccia e i bambini inventavano i loro giochi secondo procedure logiche strettamente affini alle nostre.

Non è però questa somiglianza formale che più mi interessa nell'esaminare la concezione che il mondo preletterato ha della società. Ciò che è significativo nelle differenze di prospettiva tra noi e i popoli preletterati è che, mentre questi ultimi pensano come noi in senso strutturale, il loro pensiero si forma in un contesto culturale fundamentalmente diverso dal nostro. Anche se le loro operazioni logiche possono essere formalmente identiche alle nostre, i loro valori differiscono qualitativamente dai nostri. Quanto più procediamo a ritroso verso le comunità senza classi economiche e senza Stato politico, comunità che possono ben essere definite *società organiche* per la forte solidarietà interna e con il mondo naturale, tanto maggiori prove troviamo di una visione della vita che si rappresenta le persone, le cose e le relazioni in termini di unicità anziché in base a una loro «superiorità» o «inferiorità». Per queste comunità gli individui e le cose non erano necessariamente migliori o peggiori, ma semplicemente dissimili. Ognuno veniva valutato per se stesso, per le sue caratteristiche *uniche*. Il concetto di autonomia individuale non aveva ancora acquisito la «sovranità» fittizia assunta oggi. Il mondo veniva percepito come un insieme composto di molte parti differenti, ognuna delle quali indispensabile alla sua unità e armonia. L'individualità, finché non entrava in conflitto con l'interesse comunitario da cui dipendeva la sopravvivenza di tutti, era vista più in termini di interdipendenza che di indipendenza. La diversità, all'interno della più vasta trama comunitaria, era considerata un carattere fondamentale

dell'unità sociale.

Nelle varie società organiche in cui prevale ancora questa concezione, concetti come «eguaglianza» e «libertà» restano indefinibili. Come osserva Dorothy Lee con acuta sensibilità:

L'eguaglianza esiste nella natura stessa delle cose, come corollario alla struttura democratica della cultura e non come principio che deve essere applicato. In queste società non ci si prefigge l'eguaglianza come obiettivo da raggiungere, e in realtà non esiste neppure il concetto stesso di eguaglianza. Spesso, manca perfino un qualsivoglia meccanismo per formulare paragoni. Ciò che si riscontra è un rispetto assoluto per l'uomo, per tutti gli individui indipendentemente dal sesso e dall'età¹.

L'assenza di valori coercitivi e tirannici nelle culture organiche trova forse la sua migliore esemplificazione nella sintassi degli indiani Wintu, una popolazione studiata a fondo dalla Lee, in cui i termini sono combinati in modo da denotare un comportamento cooperativo laddove le lingue moderne comunemente esprimono coercizione. Una madre wintu, ad esempio, non «porta» un bambino all'ombra, ma *va* con lui. Un capo non «governa» il suo popolo, ma *sta* con lui. «Non dicono mai, né potrebbero dire, come noi 'ho una sorella' (un figlio o un marito)», osserva la Lee, «*vivere insieme* è il modo più comune che hanno per esprimere ciò che noi definiamo possesso, e usano questo termine per ogni cosa che rispettano, tanto da dire che un uomo vive con il suo arco e le sue frecce»².

L'espressione «vivere insieme» implica non solo un senso profondo di rispetto reciproco e un'alta considerazione della libera volontà individuale, ma anche un vivo senso di unità tra l'individuo e il gruppo. Basta studiare un po' la vita degli indiani nord-americani per trovarne abbondanti prove. La società tradizionale degli Hopi, ad esempio, era interamente strutturata sulla solidarietà di gruppo. Quasi tutte le mansioni basilari della comunità, dalla coltivazione alla preparazione del cibo, erano espletate in forma cooperativa. I bambini, insieme agli adulti, partecipavano alla maggior parte di queste mansioni: cosicché l'individuo, di qualsiasi età, era spinto a sviluppare un senso di responsabilità verso la comunità. E questi atteggiamenti di gruppo erano così interiorizzati che i bambini hopi mandati in scuole gestite dai bianchi solo con molta difficoltà potevano essere convinti a contare i punti nei giochi competitivi.

Questi atteggiamenti fortemente solidali all'interno del gruppo vengono incoraggiati fin dalla primissima infanzia e continuano per tutta la vita. Fin dal processo di svezzamento, appare evidente l'interdipendenza esistente tra gli individui hopi e il gruppo, in netto contrasto con l'importanza attribuita dalla circostante cultura bianca all'indipendenza. Lo svezzamento non è solo «una transizione dal latte ai cibi solidi», osserva Dorothy Eggan in uno studio sulla socializzazione hopi, «ma è anche un processo graduale teso a conseguire l'indipendenza dal conforto del corpo e dalle attenzioni materne, a trasferire gli affetti su altre persone e a trovare soddisfazioni in se stessi e nel mondo esterno». In questo senso, molti bianchi «non sono mai stati svezzati, cosa che ha conseguenze negative in una società dove vengono esaltati lo sforzo individuale e l'indipendenza. Al contrario, il bambino hopi comincia a essere svezzato dalla madre biologica fin dal giorno della nascita». Questo processo di svezzamento non è però dovuto a indifferenza sociale o negligenza materna, tutt'altro:

Molte braccia gli danno conforto, molte facce gli sorridono e fin dalla più tenera età vari membri della famiglia gli mettono in bocca cibo già masticato. In tal modo, per un Hopi il mondo esterno di cui ha bisogno per trovare soddisfazione non è mai lontano³.

Da questo senso di unità tra l'individuo e la comunità emerge un senso di unità tra la comunità e il suo ambiente. È vero che, a livello psicologico, le comunità organiche credono di esercitare un'influenza sulle forze della natura maggiore di quella effettivamente consentita da una tecnologia relativamente semplice: una credenza alimentata da riti di gruppo e procedure magiche. Tuttavia, per quanto elaborati possano essere questi riti e queste procedure, il senso di dipendenza dell'umanità dal mondo naturale, dall'ambiente immediato, non sparisce mai. Sebbene tale senso di dipendenza possa generare un timore servile o un'altrettanto servile reverenza, c'è un momento nello sviluppo della società organica in cui palesemente nasce un senso di simbiosi, di interdipendenza reciproca e di cooperazione, che tende a trascendere la paura e la venerazione. A quel punto gli uomini non cercano solo di propiziarsi le possenti forze della natura o di manipolarle; le loro cerimonie (a loro modo di vedere) hanno una funzione creativa: contribuiscono a moltiplicare gli animali che forniscono il cibo, a modificare favorevolmente il clima e le stagioni, a promuovere l'abbondanza delle

messi. La comunità organica si concepisce come parte dell'equilibrio della natura; comunità della foresta, comunità della terra, una comunità realmente ecologica, o *ecocomunità*, peculiare al proprio ecosistema, con un senso di attiva partecipazione all'intero ambiente e ai cicli della natura.

La sottile distinzione tra timore e reverenza diventa più evidente se si pensa a certe cerimonie delle popolazioni preletterate. Oltre a cerimonie e riti che esprimono funzioni sociali, come i riti di iniziazione, ne incontriamo altri che esprimono funzioni ecologiche. Tra gli Hopi, le maggiori cerimonie legate all'orticoltura servono a invocare i cicli dell'ordine cosmico, come il solstizio e i differenti stadi della crescita del mais, dalla germinazione alla maturazione. Anche se è noto che questo ordine e queste fasi sono predeterminati, il coinvolgimento cerimoniale umano è parte integrante di questa determinazione. A differenza delle procedure strettamente magiche, le cerimonie hopi attribuiscono all'uomo una funzione partecipatoria anziché manipolatoria. Le persone giocano un ruolo complementare nei cicli naturali: facilitano il funzionamento dell'ordine cosmico. Le loro cerimonie sono parte di una complessa trama esistenziale che va dalla germinazione del grano all'arrivo del solstizio. Come osserva la Lee:

Ogni aspetto della natura, i vegetali, i minerali e gli animali, i colori e i punti cardinali, i numeri e le differenze sessuali, ciò che è morto e ciò che è vivo, tutto partecipa in maniera cooperativa a mantenere l'ordine universale. Alla fin fine, ogni singolo sforzo individuale, umano o no, confluisce in questo grande tutto. E anche qui conta ogni aspetto di una persona. L'intero essere dell'individuo hopi influisce sull'equilibrio della natura; e più ogni individuo sviluppa la sua potenzialità interiore, più intensifica la sua partecipazione e più l'intero universo ne risulta rinvigorito⁴.

La retorica ecologica contemporanea tende a offuscare la ricchezza di implicazioni che deriva dall'integrazione dell'individuo, della comunità e dell'ambiente in un «ordine universale». Da quando la Lee ha scritto queste righe, quasi tutte le sue parole sono diventate moneta corrente nel movimento del «potenziale umano». Le culture preletterate, infatti, *cominciano* spesso con una cosmologia in cui si trovano proprio quelle conclusioni cui i nostri ineffabili mistici contemporanei dichiarano di essere giunti. Per le società organiche, il fattore cosmologico sconcertante non è la vita, che esiste dovunque e in tutte le cose; l'enigma è la morte, l'unica inesplicabile condizione della non esistenza e quindi del non essere. L'«anima», in un certo senso, permea la totalità dell'esistente; la materia «morta», che la

coscienza ci ha dato fin dal Rinascimento, «doveva ancora essere scoperta, e il concetto stesso, a noi così familiare, era tutt'altro che ovvio», come ha fatto così ben rilevare Jonas. Ciò che è veramente naturale per le società organiche è una «vitalità» estremamente feconda e onnipervasiva, essenziale al processo cognitivo, un mondo di vita che «occupa tutto lo spazio esposto alla vista dell'uomo... terra, vento e acqua – che danno la vita, che brulicano di vita, che nutrono, distruggono – sono tutt'altro che modelli di 'semplice materia'»⁵.

Il diretto coinvolgimento dell'umanità con la natura non è quindi un'astrazione e i resoconti della Lee sulle cerimonie hopi non sono una descrizione della «scienza dell'uomo primitivo», come credevano gli antropologi vittoriani. La natura comincia come vita e fin dal primo sorgere della consapevolezza umana entra in *consociazione* diretta con l'umanità, non semplicemente in armonia o in equilibrio. La natura, in quanto vita, si nutre a ogni pasto, soccorre ogni nuovo nato, cresce insieme a ogni bambino, aiuta ogni mano che lancia un'asta o che raccoglie un frutto, si scalda al fuoco tra le ombre danzanti e siede nei consigli della comunità proprio come lo stormire delle foglie e il frusciare dell'erba è parte dell'aria stessa e non solo un suono portato dal vento. Le cerimonie ecologiche sanciscono la «cittadinanza» della natura in quanto parte dell'ambiente umano. «Il Popolo» (per usare il nome che si erano date molte comunità preletterate) non si dissolve nella natura, né la natura nel «Popolo». Ma la natura non è solo un habitat, è un elemento *compartecipe* che consiglia la comunità con i suoi presagi, la protegge mimetizzandola, le lascia messaggi rivelatori tramite rametti spezzati o orme, le bisbiglia ammonimenti con la voce del vento, la nutre con una profusione di vegetali e di animali, e per tali sue innumerevoli funzioni essa è tutta dentro il nesso comunitario di diritti e doveri.

Compito della cerimonia ecologica è di *socializzare* il mondo naturale e di completare il coinvolgimento reciproco di società e natura. In questo caso, la cerimonia, nonostante il suo contenuto ingenuamente fittizio, testimonia dell'interfaccia riccamente articolata tra società e natura in maniera più veritiera di quelle concezioni che considerano il mondo naturale come una «matrice», uno «sfondo» o, peggio, una «condizione preliminare» del mondo sociale. In effetti, la cerimonia sancisce la natura come *parente*, consanguineo: condizione fondamentale che concetti come *cittadino* non

potranno mai esprimere. La natura viene *nominata* prima ancora di essere deificata; viene personificata come parte della comunità prima di essere posta al di sopra di essa come «soprannaturale». Per i pigmei Ituri, la foresta è *Ndura*; e mentre per gli abitanti sedentari dei villaggi bantu questa stessa parola designa semplicemente la selva in senso stretto, per i pigmei è invece un'entità reale in se stessa, attiva e formativa in tutte le sue funzioni.

Il concetto stesso di natura è quindi *sempre* sociale in questo stadio dello sviluppo umano, nel senso ontologico che il protoplasma del genere umano mantiene una continuità ininterrotta con il protoplasma della natura. Per parlare con il linguaggio della società organica, il sangue che scorre tra la comunità e la natura in questo processo di parentela viene fatto circolare grazie a determinati atti della comunità: cerimonie, danze, rappresentazioni, canzoni, ornamenti e simboli. I danzatori che imitano gli animali con i loro gesti o gli uccelli con i loro richiami sono impegnati in qualcosa che va oltre la pura mimesi, costituiscono un'unità comunitaria e corale con la natura, un'unità che confina con l'intimità del rapporto sessuale, della nascita e dello scambio di sangue. In virtù di una solidarietà comunitaria le società organiche «ascoltano» la natura, «parlano» con una natura che sarà lentamente imbavagliata e resa muta dalle «civiltà» che su di essa prevarranno storicamente. Fino ad allora, la natura non sarà un mondo silenzioso o un ambiente passivo privo di significato al di là dei dettami della manipolazione umana. L'ecologia sociale ha perciò origine nell'iniziale consapevolezza della propria socialità da parte dell'umanità, non solo come dimensione conoscitiva dell'epistemologia ma come consociazione ontologica con il mondo naturale.

Non è mia intenzione negare il vecchio canone epistemologico, secondo cui gli esseri umani vedono la natura in termini sociali, predeterminati da categorie e interessi sociali. Ma questo canone richiede un'ulteriore articolazione ed elaborazione. Il termine «sociale» non ci dovrebbe far precipitare in un diluvio di astrazioni intellettuali che ignorino le distinzioni tra una forma sociale e l'altra. È facile vedere come la visione armonica della natura che ha la società organica discenda direttamente dalle relazioni armoniche esistenti all'interno della comunità umana primitiva. Proprio come la teologia medievale ha strutturato il paradiso cristiano secondo linee feudali, così i popoli di tutte le epoche hanno proiettato le proprie strutture

sociali sul mondo naturale. Per gli Algonquini delle foreste nord-americane, i castori vivevano in clan, cooperando saggiamente per promuovere il benessere della comunità. Gli animali avevano la loro magia, i totem dei loro antenati (il fratello più anziano) ed erano fortificati da Manitù, il cui spirito nutriva l'intero cosmo. Di conseguenza, bisognava trovare un accordo con gli animali, che altrimenti potevano rifiutarsi di fornire agli uomini la pelle e la carne. Lo spirito cooperativo, che costituiva la base per la sopravvivenza della comunità organica, era parte integrante della visione che i popoli preletterati avevano della natura e dell'azione reciproca tra mondo naturale e sociale.

Dobbiamo ancora trovare un linguaggio che esprima in maniera adeguata la qualità di questo spirito cooperativo profondamente radicato. Espressioni come «amore per la natura» o «comunismo», per non parlare del gergo preferito dalla sociologia contemporanea, sono permeate dal tipo di relazioni problematiche proprie alla nostra società e alla nostra mentalità. Gli uomini preletterati non dovevano «amare» la natura, vivevano in una relazione di parentela con essa, una relazione più essenziale di quanto implichi il nostro uso del termine «amore». Essi non avrebbero distinto tra il nostro approccio «estetico» alla natura e il loro approccio funzionale al mondo naturale, perché la bellezza naturale comincia proprio lì, nella culla stessa dell'esperienza individuale. Quel linguaggio poetico che ispira tanta ammirazione ai bianchi che si incontrano con i rappresentanti delle comunità indiane non è «poesia» per coloro che lo usano; è piuttosto un'eloquenza inconscia che riflette la dignità della vita indiana.

Ed è così anche per altri elementi e valori della società organica. La cooperazione è in essa talmente fondamentale che riesce difficile esprimerla adeguatamente nel linguaggio della società occidentale. La coercizione nei confronti dei bambini, nella maggior parte delle comunità preletterate, era così rara fin dai primissimi anni che gli osservatori occidentali si sono spesso stupiti dalla gentilezza con cui i cosiddetti primitivi trattavano i più insopportabili dei loro figli. E tuttavia, nelle comunità preletterate i genitori non erano «permissivi»; semplicemente rispettavano la personalità dei loro bambini allo stesso modo in cui rispettavano quella degli adulti della loro comunità. Fino a quando non cominciò a emergere la gerarchia, il comportamento quotidiano dei genitori favoriva nella vita dei figli una continuità quasi ininterrotta tra gli anni dell'infanzia e l'età adulta. Farley

Mowat, un biologo vissuto nelle più desolate lande canadesi tra le ultime bande di esquimesi Ithalmiut, ha notato che se un ragazzino desiderava diventare cacciatore non veniva preso in giro per la sua presunzione, né veniva trattato con divertita condiscendenza. Al contrario, suo padre con molta serietà gli costruiva un minuscolo arco e alcune frecce, che erano armi vere e proprie e non giocattoli. Il ragazzino partiva quindi per la caccia, incoraggiato con le stesse tradizionali parole di buona fortuna che gli Ithalmiut usano per gli adulti esperti. Al suo ritorno, ci racconta Mowat,

viene salutato gravemente come se fosse suo padre. L'intero campo si informa di come sia andata la caccia e lui può aspettarsi la stessa derisione per l'insuccesso o lo stesso plauso se è riuscito a uccidere un piccolo uccello, cui andrebbe incontro un uomo adulto. Così gioca, e impara, senza lo spettro della riprovazione dei genitori e senza la costrizione della paura⁶.

Gli Ithalmiut non sono un'eccezione. Le relazioni genuinamente non autoritarie riscontrate da Mowat tra bambini e adulti esquimesi sono del tutto comuni alle società organiche che ancora sopravvivono. E riguardano non solo i rapporti tra bambini e adulti, ma anche i concetti di proprietà, scambio e leadership. Di nuovo, la terminologia delle società occidentali ci tradisce. La parola «proprietà» denota un'appropriazione individuale dei beni, un diritto personale sugli strumenti, sulla terra e sulle altre risorse. Così intesa, in senso lato, la proprietà è piuttosto diffusa nelle società organiche, anche in gruppi che hanno una tecnologia molto semplice, sottosviluppata. Ma anche il lavoro cooperativo e la compartecipazione alle risorse, secondo un criterio che può essere definito comunistico, sono altrettanto diffusi. Sia dal punto di vista della produzione sia da quello del consumo, l'appropriazione degli strumenti, delle armi, del cibo e perfino del vestiario può variare grandemente (spesso in maniera idiosincratica per il modo di vedere occidentale) tra una modalità possessiva e a tratti individualistica e la più meticolosa, sovente rituale, spartizione del raccolto o della caccia tra i membri della comunità.

Tuttavia, ancor più fondamentale di entrambe queste relazioni, apparentemente contraddittorie, è la pratica dell'*usufrutto*, cioè la libertà per ogni individuo della comunità di appropriarsi delle risorse in virtù del semplice fatto di usarle. Queste risorse appartengono a chi le utilizza fin tanto che le utilizza. La funzione sostituisce il nostro sacro concetto di possesso: non semplicemente in forma di prestito o di «mutuo appoggio», ma proprio

come preminenza inconsciamente attribuita all'uso, a un bisogno psicologicamente slegato dalla proprietà, dal lavoro e perfino dalla reciprocità. Nel concetto di uso e nello schietto godimento delle cose che servono non c'è ancora l'identificazione occidentale dell'individualità con il possesso e della personalità con il mestiere (carico quest'ultimo di una metafisica del sé che si esprime nell'oggetto manufatto, strappato dalla potenza umana a una natura indocile). In effetti, il bisogno informa ancora a tal punto il lavoro che la proprietà, comunitaria o no, deve ancora autonomizzarsi dalle esigenze di soddisfacimento. E ciò che indirizza il lavoro è anche, in maniera sottile, un bisogno collettivo, non il solo bisogno personale, dato che nella supremazia dell'usufrutto sulla proprietà è implicito il diritto collettivo. Perciò anche il lavoro fatto nella propria dimora ha una dimensione collettiva di fondo, grazie alla potenziale disponibilità dei suoi prodotti per l'intera comunità.

La proprietà comune, una volta che la proprietà è divenuta categoria cosciente, segna il primo passo verso la proprietà privata, proprio come la reciprocità, una volta divenuta categoria cosciente, è il primo passo verso lo scambio. L'esaltazione che fa Proudhon del mutuo appoggio e del contrattualismo federalista, così come l'esaltazione che fa Marx della proprietà comune e della produzione pianificata, non segnano un avanzamento apprezzabile rispetto al precedente principio dell'usufrutto. Entrambi i pensatori sono prigionieri del concetto di interesse, del soddisfacimento razionale dell'egoismo. Può ben esserci stato un periodo, all'inizio dell'evoluzione umana, in cui l'interesse non aveva ancora preso il posto della complementarità, della volontà disinteressata di mettere insieme le cose e i servizi necessari. Non è del resto molto remoto il tempo in cui Gontran de Poncins, visitando le lande più remote dell'Artico, poteva ancora imbattersi «nei puri, nei veri esquimesi, gli esquimesi che non sanno mentire»⁷, né quindi manipolare, calcolare, proiettare un interesse privato al di là del bisogno sociale. In quel tempo, la comunità raggiungeva una completezza così intensa e naturale che le cose e i servizi necessari si disponevano in un incantevole mosaico che aveva una sua affascinante personalità.

Non dovremmo disdegnare queste fugaci visioni, quasi utopiche, delle potenzialità umane, dell'intatta disponibilità al dono e alla collettività. Le

popolazioni preletterate, cui manca ancora un «io» da sostituire al «noi», non sono tanto carenti di individualismo (come ha suggerito Levy-Bruhl)⁸ quanto ricche di comunitarismo. Un tipo di ricchezza che può permettersi un orgoglioso disprezzo per gli oggetti⁹. La cooperazione, a questo livello, è ben più che un cemento tra i membri del gruppo: è la confluenza organica di identità che, senza perdere la loro unicità, conservano e favoriscono l'unità della consociazione. Il contratto imposto a questa totalità serve solo a minarla, trasformando un inconscio senso di responsabilità in vincolo calcolato e un inconscio senso della collettività in esibizione di mutualità. Quanto alla reciprocità, spesso citata come la più alta espressione della collettività, vedremo che è più significativa per le alleanze tra gruppi che per la solidarietà interna.

In breve, l'usufrutto differisce qualitativamente dal *quid pro quo* della reciprocità, dello scambio e del mutuo appoggio, tutti dentro i libri contabili della storia con le loro «giuste» proporzioni e i loro «onesti» bilanci. Intrappolata in questa limitativa dimensione calcolatrice, la consociazione è sempre contaminata dalla razionalità aritmetica. Allo spirito umano non è così dato transcendere un mondo quantitativo di «comportamenti corretti» tra individui circospetti, la cui ideologia dell'interesse maschera a malapena una gretta propensione acquisitiva. Certo, con l'introduzione di legami contrattuali e con la promozione degli impulsi più possessivi si sarebbero sviluppate forze sociali destinate a frantumare la collettività. D'altro canto, finché le ingenue popolazioni delle società organiche si attenevano ai valori dell'usufrutto in maniera *inconscia*, rimanevano terribilmente vulnerabili al richiamo (e spesso alla dura imposizione) di un mondo contrattuale emergente. La storia non è certo famosa per la sua capacità di selezionare e conservare i tratti migliori dell'umanità. Ma non c'è ragione perché la speranza, sostenuta dalla consapevolezza e riecheggiando memorie ancestrali, non possa perdurare in noi come coscienza di che cosa è stata l'umanità in passato e di che cosa può divenire in futuro.

Le relazioni contrattuali, o più propriamente i patti e i giuramenti che danno forme determinabili alla vita comunitaria, possono essere stati molto utili all'umanità allorché una necessità impellente, o le complicazioni di un ambiente sociale sempre più complesso, favorivano un sistema chiaramente definito di diritti e doveri. Più difficile era l'ambiente, più le popolazioni

preletterate dovevano esplicitare sistemi di responsabilità reciproca e modi di affrontare i fattori esogeni (in particolare le comunità vicine) con cui si scontravano. Il bisogno emerge a questo punto come forza ordinatrice e strutturatrice che istituzionalizza anche gli aspetti fortuiti e perfino quelli piacevoli della vita. Le sfere sessuale, parentale, interpersonale, federativa e civile della comunità devono essere maggiormente strutturate, per affrontare la pressione della natura; una natura che comprende anche le comunità adiacenti che accampano diritti su uno stesso territorio. Il tutto viene interiorizzato dalla comunità stessa in un sistema di compartecipazione. Nascono così interessi che devono essere attentamente, e più tardi meticolosamente, formulati. E questi interessi nascono anche da quegli individui che cominciano a sentire di avere, all'interno della comunità, oneri e responsabilità più pesanti.

Questi individui sono sia gli «oppressi» (spesso le donne) allo stato nascente, sia quelli che potremmo considerare come i «privilegiati» allo stato nascente.

Nelle società preletterate, uomini e donne hanno bisogno gli uni delle altre e viceversa non solo per soddisfare i loro desideri sessuali, ma anche per il vicendevole sostegno materiale che si danno¹⁰. Il matrimonio fonda la prima divisione del lavoro – una divisione sessuale del lavoro con un'economia altrettanto «sessualizzata» – che tende ad assegnare all'uomo la caccia e la pastorizia, la difesa della comunità e le relazioni di questa con l'esterno, e alla donna le responsabilità domestiche, la raccolta del cibo e l'orticoltura. Con divisione sessuale del lavoro, non intendo semplicemente una divisione biologica, per quanto importante sia la dimensione biologica: intendo un'economia le cui parti acquisiscono lo stesso genere del sesso al quale sono assegnate. Né furono necessariamente gli uomini a operare la ripartizione tra i sessi delle attività materiali della comunità. A mio avviso, è più probabile che siano state le donne a operare questa ripartizione, allo scopo di preservare l'integrità delle loro responsabilità, tenute in grande considerazione, e dei loro diritti personali. Solo più tardi, l'emergere di forme sociali più gerarchiche e complesse ritorse contro di loro i ruoli domestici. Questo sviluppo, come vedremo, discende da una sorta di invidia maschile che va attentamente considerata.

A un basso livello di sussistenza e in una comunità primitiva, entrambe le

sfere in cui è stato diviso il lavoro sono essenziali per il benessere, se non per la sopravvivenza stessa di tutti i suoi membri; motivo per cui i due sessi si trattavano con rispetto reciproco. In effetti, la capacità di un uomo o di una donna di svolgere bene le sue funzioni in questa divisione del lavoro era un elemento decisivo nella scelta del partner e nel mantenimento dell'unione, un'unione che spesso veniva sciolta dalla donna, le cui responsabilità nel trovare un riparo, dare da mangiare e crescere i figli superavano palesemente in valore l'utilità dell'uomo, esonerato da queste cruciali funzioni. Dato il ruolo *de facto* che aveva la donna nell'organizzazione sociale delle prime comunità, la nostra ossessiva preoccupazione per la «monogamia primitiva» appare quasi paradossale, se non fosse così chiaramente ideologica e mistificatoria.

Il legame di sangue e i diritti e doveri che lo circondano sono incorporati in un giuramento inespresso che comprende il solo principio unificante visibile della vita comunitaria primitiva. E questo legame, inizialmente, discende dalla donna. Essa diventa il protoplasma stesso della socialità: la progenitrice che cementa i giovani in una consociazione duratura, la fonte del sangue che scorre nelle loro vene, colei che ha nutrito la comunanza delle origini, l'educatrice che ha prodotto una mutualità di segni fisici e spirituali condivisi che vanno dall'infanzia alla morte. È lei che istruisce sui modi essenziali dell'esistenza, è lei la personificazione più incontestabile della comunità in quanto tale, concepita come un'intima esperienza familiare. I giovani, che dapprima si vedono come parenti, come carne, ossa, sangue in comune tramite la madre, in seguito vivranno un intenso senso di identità reciproca tramite il suo ricordo, mentre solo vagamente si identificano con il padre, per quanto stretta possa essere la loro somiglianza fisica.

La comunanza del sangue comporta anche un giuramento imperativo che ordina un incondizionato sostegno tra parenti. Un sostegno che implica non solo dedizione e compartecipazione, ma anche il diritto di intimare un risarcimento a quanti abbiano oltraggiosamente versato il sangue di un parente. Al di là dell'ovvio bisogno materiale che deve essere soddisfatto ai fini stessi della sopravvivenza, gli obblighi del giuramento di sangue costituiscono la prima norma che si incontra nella comunità primeva. Sono i primissimi riflessi comunitari, profondamente ammantati di mistero, che emergono dalla consociazione umana. La comunità, attraverso il giuramento

di sangue, afferma così se stessa a ogni nascita e a ogni morte. Violarlo significa violare la solidarietà del gruppo stesso, sfidare quel suo senso di mistero comunitario. Tali violazioni, interne ed esterne al gruppo, sono dunque così odiose da non poter essere neppure pensate. Solo più tardi i drammatici cambiamenti delle premesse più essenziali della società organica faranno della parentela e delle sue rivendicazioni un argomento coscientemente dibattuto e un soggetto di elaborazione cerimoniale¹¹.

I semplici riflessi, tuttavia, sono troppo vincolanti, troppo difensivi, troppo rigidi e chiusi in se stessi per consentire un più ampio avanzamento sociale. Non permettono una solidarietà sociale basata su alleanze coscienti, né ulteriori costruzioni ed elaborazioni sociali. Essi costituiscono un ritirarsi all'interno caratterizzato dalla diffidenza e dal sospetto verso tutto ciò che è esogeno rispetto alla comunità: è il timore dell'orizzonte sociale che si trova al di là del limitato terreno circoscritto dal giuramento di sangue. Si impone perciò l'esigenza di trovare i modi per collocare la comunità in una matrice sociale ben più vasta. Devono essere stabiliti obblighi che vadano oltre i confini del gruppo chiuso in sé, per rivendicare nuovi diritti che favoriscano la sopravvivenza; in breve, è necessario un più ampio sistema di diritti e di doveri che metta i gruppi esogeni al servizio della comunità nei periodi di sventura e di conflitto. Quando si è limitati dal giuramento di sangue è difficile trovare alleati; alla comunità basata esclusivamente sull'associazione per linee di parentela riesce impossibile riconoscersi in altre comunità che non condividano lignaggi ancestrali comuni. A meno che tali lignaggi non siano riprodotti da matrimoni incrociati che rifondano il giuramento di sangue basato su una comune parentela, si devono inventare nuovi giuramenti che, sebbene secondari rispetto al sangue, possano trovare nelle cose una comparabile tangibilità. Nonostante la teoria di Claude Lévi-Strauss affermi l'opposto, le donne non sono certamente queste «cose» che gli uomini possano reciprocamente scambiarsi per acquistare alleati. Esse sono l'origine della parentela e della società, l'*arché* della comunità e il suo immanente potenziale di solidarietà, e non semplici bignè in vendita in una pasticceria parigina.

Perfino le «cose» in quanto tali non rispondono alla bisogna, perché suggeriscono un sistema di conteggi incompatibili con la pratica dell'usufrutto propria delle società organiche. Quindi prima che le cose

possano diventare doni (e tralascio il loro successivo svilimento in merci) devono diventare simboli. Ciò che inizialmente conta per le popolazioni preletterate, nell'economia di una società organica, non è l'utilità di una cosa ma il suo valore simbolico in quanto rappresentazione fisica della reciprocità, della volontà di accettare un obbligo reciproco. Nascono così, con i trattati, patti sociali che vanno oltre il giuramento di sangue: prima trasformazione di una comunità biologica in società umana, primi barlumi di una *humanitas* universale che è oltre l'orizzonte di un'*animalitas* universale.

Via via che le comunità preletterate andavano estendendo la loro sfera di «parenti» acquisiti, il tradizionale legame di parentela era probabilmente sempre più permeato dal sociale. I matrimoni, le reciprocità, l'adozione rituale di stranieri come parenti di sangue e le istituzioni intracomunitarie come le confraternite e le società totemiche devono avere prodotto un lento consolidamento e una stratificazione di responsabilità, in particolare nelle società organiche più dinamiche che dovevano avere costumi e riti molto articolati. Da questa sostanza sociale cominciò a emergere una nuova sfera civile, parallela alla più antica sfera domestica.

Che questa sfera civile fosse esente dalla coercizione e dal comando è provato dall'«autorità» riscontrabile nelle poche società organiche sopravvissute al processo di acculturamento europeo. Ciò che superficialmente chiamiamo «leadership» nelle società organiche risulta spesso essere una guida priva del normale armamentario del comando. Il suo «potere» è funzionale piuttosto che politico. I capi, quando esistono realmente e non sono solo creati dalla mente dei colonizzatori, non hanno una vera autorità in senso coercitivo. Sono consiglieri, maestri, stimati per la loro esperienza e per la loro saggezza. Qualunque sia il «potere» di cui dispongono, esso è normalmente ristretto a compiti estremamente delimitati come il coordinamento delle spedizioni di caccia e di guerra, un potere che si esaurisce una volta assolto il compito. Si tratta quindi di un potere episodico, non istituzionale, periodico, non tradizionale, come gli atteggiamenti di dominanza che si riscontrano tra i primati.

Tutto il nostro linguaggio è permeato da eufemismi carichi di significati storici, che acquisiscono una propria esistenza reificata. L'obbedienza soppianta la fedeltà, il comando soppianta la coordinazione, il potere soppianta la saggezza, l'acquisizione e le merci soppiantano i doni. È vero

che queste sostituzioni corrispondono a reali mutamenti storici avvenuti con il sorgere della gerarchia, delle classi e della proprietà, ma sono gravemente fuorvianti quando estendono la propria sovranità sul linguaggio in quanto tale e accampano diritti sulla totalità della vita sociale. Quando questi «slittamenti» terminologici e concettuali vengono usati come strumenti per scavare nella memoria dell'umanità, non ci sono di nessun aiuto per confrontare in contrapposizione il presente con il passato e per rivelare la natura provvisoria della realtà esistente e dei modelli predominanti di comportamento umano. Al contrario, assimilano il passato al presente e, con la pretesa di illuminare il passato, lo nascondono ai nostri occhi. Questo tradimento del linguaggio è palesemente ideologico e ha reso un ottimo servizio all'autorità. Dietro l'inestricabile intreccio della storia, che troppo spesso ci impedisce di vedere le origini di un lungo processo evolutivo e ci rende tutto oscuro con un'ideologia «retrospettiva», c'è un ancor più grave disorientamento simbolico di un linguaggio ingannevole. Affinché la memoria possa ritrovare la sua autenticità, con tutta la sfida che rappresenta per l'ordine esistente, deve mantenersi fedele all'*arché* delle cose e divenire consapevole della propria storia. In breve, per rivelare l'evoluzione dell'umanità, la memoria deve anzitutto «ricordare» la propria evoluzione ideologica¹².

La deontologia antropologica esige che ogni tanto spruzzi le mie considerazioni con i consueti ammonimenti sul mio uso «selettivo» dei dati, sulla mia propensione alla «speculazione sfrenata» e sulla mia «interpretazione normativa» di materiale di ricerca opinabile. Il lettore dovrebbe con ciò rendersi conto che interpretando in maniera diversa lo stesso materiale si potrebbe dimostrare che la società organica era egoista, competitiva, aggressiva, gerarchica e assediata da tutte le inquietudini che affliggono l'umanità «civilizzata». Essendomi inchinato alle convenzioni, permettetemi ora di sostenere il contrario. Un'attenta rilettura dei dati antropologici disponibili dimostrerà che comunità come quelle degli Hopi, dei Wintu, degli Ihalmiut e varie altre, già citate o che citerò nelle pagine seguenti, non sono state un'eccezione da un punto di vista culturale. In realtà, il fatto che ci si possa imbattere in qualche società organica nella quale prevalgono i nostri tratti e i nostri valori moderni si può facilmente spiegare in base ad alcune sconvolgenti innovazioni tecnologiche, alle invasioni, ai

problemi connessi con un ambiente circostante particolarmente difficile e, soprattutto, ai contatti con i bianchi.

Ricapitolando decenni di esperienza antropologica, di indagini e di ricerca sul campo, Paul Radin osserva:

Se mi si chiedesse di esporre brevemente e succintamente quali sono i tratti principali delle civiltà aborigene, per quanto mi riguarda non esiterei a rispondere che sono tre: il rispetto per l'individuo, indipendentemente dal sesso o dall'età, uno stupefacente grado di integrazione sociale e politica e l'esistenza di un concetto di sicurezza personale che trascende tutte le forme di governo e tutti i conflitti e gli interessi tribali e di gruppo¹³.

Questi tratti possono essere riassunti come parità o eguaglianza tra individui, gruppi d'età e sessi; usufrutto e successivamente reciprocità; volontà di astenersi dalla coercizione negli affari interni; e infine ciò che Radin chiama il «minimo irriducibile», cioè il «diritto inalienabile» di ogni individuo della comunità ad avere «cibo, riparo e abiti» senza tenere conto della quantità di lavoro con cui l'individuo ha contribuito al procacciamento dei mezzi di vita: «Negare a qualcuno questo minimo irriducibile equivaleva ad affermare che questa persona non esisteva più, che era morta». In breve, esso tocca l'essenza stessa del mondo concepito come un universo di vita.

Non intendo sostenere che tutte le comunità «primitive» esistenti possano essere viste come un modello degli albori dell'evoluzione sociale umana. Esse sono le bande residue di una lunga storia che le ha continuamente trascinate lungo percorsi ormai remoti da quel mondo ancestrale che separò l'umanità dall'animalità. Molto probabilmente la solidarietà che esisteva nelle «civiltà aborigene» di Radin, il loro grande rispetto per il mondo naturale e per i membri della comunità, può essere stata assai più intensa nella preistoria, quando non c'era alcuna di quelle disgreganti relazioni politiche e sociali del moderno capitalismo che hanno così gravemente stravolto le società organiche esistenti.

Ma i tratti culturali non esistono in un vuoto. Sebbene possano essere integrati in molti modi diversi e impreveduti, tendono a emergere certi modelli caratteristici che danno vita a istituzioni e sensibilità sostanzialmente simili, nonostante alcune differenze di tempo e di luogo. La somiglianza dei dati culturali come l'abbigliamento, la tecnica e l'ambiente è così impressionante tra i popoli preistorici e gli attuali «primitivi» che è difficile credere che i

cacciatori di mammoth siberiani del passato, con i loro indumenti di pelliccia, i loro arnesi d'osso e il loro glaciale ambiente circostante fossero molto dissimili dai cacciatori di foche artici dei giorni di Poncin. Il modello fisico qui implicato ha un'unità che giustifica un certo numero di illazioni culturali connesse. Così, la presenza tra le vestigia di un campo di caccia preistorico o di un villaggio orticolo del Neolitico di statuette femminili palesemente cariche di significati magici o religiosi, suggerisce la ragionevole probabilità che la comunità accordasse alle donne un prestigio sociale difficilmente riscontrabile nelle società patriarcali dei pastori nomadi. Ed è verosimile che una comunità di questo tipo delineasse il proprio sistema di lignaggio attraverso il nome della madre (discendenza matrilineare). Se gli utensili d'osso paleolitici sono incisi con disegni rituali di animali, possiamo ragionevolmente credere che la comunità avesse una visione animista del mondo naturale. Se le dimensioni che hanno le fondamenta delle case preistoriche mettono in rilievo l'assenza di grandi abitazioni individuali e se gli ornamenti che si trovano nelle tombe non mostrano vistose ricchezze, possiamo allora ritenere che nella comunità ci fosse l'eguaglianza sociale. Ogni aspetto, preso singolarmente, può non risultare sufficiente per sostenere queste conclusioni generali. Ma se vengono considerati congiuntamente e se sono abbastanza diffusi da essere caratteristici di un'intera epoca sociale, allora ci vorrebbe un approccio rigidamente pragmatico e un timore quasi perverso per le generalizzazioni per non accettare queste conclusioni.

Comunque sia, alcune decine di migliaia di anni fa, in un'area compresa tra il Mar Caspio e il Mediterraneo, bande nomadi di cacciatori-raccoglitori cominciarono a sviluppare un sistema primitivo di orticoltura, si insediarono in piccoli villaggi e si rivolsero ad attività agrozootecniche. All'incirca quattro-cinquemila anni dopo, gli amerindi del Messico centrale ebbero, in modo del tutto indipendente, un'evoluzione simile. Furono probabilmente le donne a dare inizio allo sviluppo dell'orticoltura. Prove di questa affermazione si riscontrano nello studio della mitologia e nelle comunità preletterate esistenti che basano ancora la propria tecnica orticola sulla zappa. In questo remoto periodo di transizione, quando un senso di appartenenza a un suolo comunitario relativamente fisso prendeva sempre più il posto di una concezione nomade, la vita sociale cominciò ad acquisire qualità unitarie completamente nuove che (prendendo a prestito un termine coniato da Erich

Fromm) possono essere definite matricentriche¹⁴. Utilizzando questo termine, non intendo dire che le donne esercitassero una qualche forma di sovranità istituzionale sugli uomini o che avessero raggiunto una posizione dominante nella gestione della società. Semplicemente intendo che la comunità, nell'allontanarsi da un certo grado di dipendenza verso la caccia e gli animali migratori, cominciò a spostare il proprio immaginario sociale dal maschio cacciatore alla femmina raccoglitrice, dal predatore al procreatore, dai fuochi dei bivacchi al focolare domestico, dai tratti culturali associati al padre a quelli associati alla madre¹⁵. Si tratta essenzialmente di uno spostamento di accento culturale. «Le parole 'casa' e 'madre' si inscrivono in ogni fase dell'agricoltura neolitica», osserva Lewis Mumford, «e in particolare nei nuovi villaggi, identificabili grazie alle fondamenta delle case e delle tombe». Si può concordare con Mumford che era probabilmente la donna quella che

si occupava dell'orto e che ha realizzato quei capolavori di selezione e di incrocio che hanno trasformato le specie spontanee in varietà domestiche altamente produttive e nutritive; fu la donna che costruì i primi recipienti, intrecciando panieri e modellando vasi di creta... Senza questo lungo periodo di sviluppo agricolo e domestico, non si sarebbe avuto quel surplus di cibo e di manodopera che rese possibile la vita urbana¹⁶.

Oggi preferiremmo forse sostituire alcune delle parole usate da Mumford: ad esempio «agricoltura», di cui fa un uso troppo generico essendo un termine che gli uomini, con la produzione in massa di vegetali e animali, avrebbero esteso ben oltre la scoperta femminile dell'orticoltura; oppure «casa» e «madre», che preferiremmo limitare alle prime fasi del Neolitico anziché a «tutte le fasi». Similmente, quando cessa la selezione delle varietà di piante edibili e cominciano gli incroci per produrre nuove varietà, ci troviamo di fronte a un'interfaccia estremamente confusa nella preistoria della coltivazione del cibo. Comunque, lo spirito delle considerazioni di Mumford è oggi ancor più valido di quanto non lo fosse due decenni fa, quando un'antropologia brutalmente maschilista le avrebbe rifiutate tacciandole di sentimentalismo.

Inscrivendo la sua sensibilità e la sua opera agli esordi dello sviluppo umano, si accresce la statura della donna anziché sminuirla. È stata lei che, a differenza delle altre creature viventi, ha fatto della spartizione del cibo un'importante funzione comunitaria (e perfino un atto di ospitalità in quanto

comprende anche lo straniero) dandole così un attributo tipicamente umano. A dire il vero anche gli uccelli e i mammiferi danno da mangiare ai loro piccoli e mostrano un atteggiamento estremamente protettivo. Tra i mammiferi, le femmine forniscono con il loro corpo latte e calore. Ma solo la donna ha fatto della spartizione un fenomeno sociale universale indipendente dal sesso o dall'età. È lei che fa diventare la spartizione un sacro imperativo comunitario e non un fatto episodico o marginale.

Infine, non possiamo ignorare il fatto che le attività produttive della donna hanno aiutato a risvegliare nell'umanità un acuto senso della dimora, dell'*oikos*. La sua sensibilità di nutrice ha contribuito a creare non solo le origini della società, ma letteralmente le *radici* della civiltà: un terreno che l'arroganza maschile ha preteso di avocare a sé. La sua «sfida culturale» è stata diversa da quella del maschio predatore: più domestica, più pacificatrice e più premurosa. La sua sensibilità è andata più a fondo e ha espresso più speranza di quella maschile, giacché incarnava con il suo stesso essere fisico l'antico mito profetico di un'età dell'oro e di una natura feconda ormai perdute. In ogni epoca essa è stata presente con uno spirito e un alone di mistero particolari: le sue potenzialità erano state brutalmente ridotte, ma rimanevano presenti, voce della coscienza nel sanguinoso calderone che gli uomini hanno voluto come loro «civiltà».

Le miti qualità coltivate in questo villaggio neolitico non sono probabilmente meno significative delle sue conquiste materiali. Esiste una stretta relazione tra la gestione comune della terra e la discendenza matrilineare nelle società orticole sopravvissute. La società basata sul clan (forse una lenta rielaborazione dei culti totemici propri delle bande di cacciatori) può avere raggiunto il suo apogeo in questo periodo, e con essa la messa in comune della terra e dei suoi prodotti. «Vivere insieme» è probabilmente divenuto «condividere», se mai le due espressioni hanno avuto significato diverso. Tra le rovine dei primi villaggi neolitici, riusciamo spesso a percepire l'esistenza di quella che fu una società chiaramente pacifica, disseminata di simboli che rappresentano la fecondità della vita e la generosità della natura. Quantunque vi siano tracce di armi, di palizzate e di fossati difensivi, gli orticoltori primitivi sembrano avere esaltato le arti pacifiche e le occupazioni sedentarie. A giudicare dalle abitazioni e dalle tombe, non vi sono molte tracce, se pur ve ne sono del tutto, che provino

l'esistenza dell'ineguaglianza sociale in queste comunità o il ricorso alla guerra come tratto fondamentale delle relazioni reciproche.

A presiedere su questo mondo remoto c'erano la figura e il simbolismo della Dea Madre, un principio di fecondità così antico che sue vestigia in pietra sono state trovate perfino nelle caverne e negli accampamenti paleolitici. I cacciatori-raccoglitori, gli orticoltori primitivi, gli agricoltori progrediti e i sacerdoti delle «civiltà avanzate» le hanno attribuito tratti estremamente contraddittori, alcuni squisitamente benigni, altri oscuramente demoniaci. Ma è più che corretto presumere che all'inizio del Neolitico i sacerdoti non avessero ancora scolpito nella sua figura la crudele immagine della dea Kalì. Che essa non potesse rimanere incontaminata dal patriarcato appare ovvio dalla lettura dell'*Odissea*, dove i naviganti nel loro lungo viaggio verso casa degradano la donna dandole la forma di crudele incantatrice ctonica che divorava i fiduciosi guerrieri in difficoltà.

Ciò che soprattutto avvalora le interpretazioni della dea come principio del dono è la natura incondizionata dell'amore materno in contrasto con l'amore condizionato proprio del patriarcato. Fromm, nei suoi provocatori saggi scritti per l'Institute of Social Research¹⁷, nota che l'amore della donna, diversamente da quello del patriarca che viene concesso come ricompensa per il comportamento del bambino e per l'adempimento dei suoi doveri, «non dipende da nessuna morale, né da un obbligo sociale che il bambino deve compiere; non c'è addirittura alcun obbligo di ricambiare il suo amore». Questo amore incondizionato, senza alcuna aspettativa di ricompensa filiale, produce una totale deoggettivazione della persona che rende l'umanità fine a se stessa anziché strumento della gerarchia e delle classi. Sostenere che la dea non simboleggiasse questo senso incontaminato di identificazione vuol dire mettere in dubbio la sua associazione con il femminile; insomma, trasformarla in dio, cosa che le corporazioni sacerdotali avrebbero fatto più tardi con straordinaria destrezza. Ulisse, degradando Demetra in Circe, ci dice anche come le seducenti sirene avrebbero potuto incantare gli esseri umani e gli animali con un senso di comunanza reciproca. L'epica di Omero, tuttavia, ci nasconderà per sempre l'affascinante possibilità che originariamente le loro canzoni abbiano dato all'umanità una musica di vita anziché un'ammaliante melodia di morte.

Quanto vicina possa essere stata la realtà dei villaggi neolitici a quella

degli indiani Pueblo, che anche i più incalliti invasori bianchi avrebbero descritto in termini entusiastici, non si saprà forse mai. Tuttavia, il pensiero si sofferma sul fatto che, agli albori della storia, è emersa una società-villaggio in cui la vita appariva unificata dalla messa in comune del lavoro e dei suoi prodotti; da una feconda relazione con il mondo naturale, che trovava chiara espressione nei riti della fertilità; da una pacificazione delle relazioni tra gli uomini e il mondo circostante. I cacciatori-raccoglitori hanno lasciato il mondo virtualmente intatto, con l'eccezione delle grandi praterie che disboscavano per le mandrie. Ma tale risultato è certamente contrassegnato dall'assenza di attività. Si sente la mancanza di un intervento artistico sull'ambiente, di un paesaggio che è stato migliorato dalla presenza umana, che ha su di sé il respiro della mente e dello spirito. Oggi, quando il mero parassitismo ambientale del cacciatore-raccoglitore è emerso come una virtù in contrapposizione con il folle sfruttamento dell'uomo contemporaneo, tendiamo a feticizzare il non intervento fino al limite della passività e della nullafacenza. Gli orticoltori matricentrici, invece, fecero in modo di intervenire sulla terra, trasformandola, ma con una grazia, una delicatezza e una sensibilità che possono essere viste come il prodotto proprio dell'evoluzione. La loro archeologia è espressione di abilità umana e di appagamento naturale. I manufatti neolitici sembrano riflettere una comunione tra umanità e natura che manifestamente esprime la comunione degli uomini tra loro: una solidarietà della comunità con il mondo vivente che riflette l'intensa solidarietà all'interno della stessa comunità. Fintanto che è perdurata questa solidarietà, la natura ne ha beneficiato. Quando ha cominciato a declinare, il mondo circostante ha cominciato a declinare con essa, e da allora è arrivato quel lungo inverno del dominio e dell'oppressione comunemente noto come «civiltà».

Note al capitolo

[1.](#) Si veda Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1959, p. 42. Il saggio della Lee rimane praticamente ineguagliato nella letteratura sulla «mentalità primitiva» e il mio debito verso il materiale da lei raccolto e verso la sua interpretazione è considerevole. È un peccato che il suo lavoro abbia avuto così scarse menzioni, per non parlare di riconoscimenti.

[2.](#) Lee, *Freedom and Culture*, cit., p. 8.

[3.](#) Dorothy Eggan, *Instruction and Affect in Hopi Cultural Continuity*, in John Middleton (a cura

di) *From Childhood to Adult*, The Natural History Press, New York, 1970, p. 117.

4. Lee, *Freedom and Culture*, cit., p. 47.

5. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, Dell Publishing, New York, 1966, p. 7 [*Organismo e libertà*].

6. Farley Mowat, *The People of the Deer*, Pyramid Publications, New York, 1968, p. 142 [*Il popolo dei caribù*].

7. Jean-Pierre Gontran de Poncins, *Kabloona*, Reynal & Hitchcock, New York, 1941.

8. Lucien Levy-Bruhl, *The Solidarity of the Individual with His Group*, in V.F. Calverton (a cura di), *The Making of Man*, Modern Library, New York, 1931, pp. 249-278.

9. Palesemente, le cerimonie del *potlatch*, tipiche degli indiani della costa nord-occidentale americana, non riflettono più quella ricchezza comunitaria che porta al disprezzo degli oggetti. Queste cerimonie della «disaccumulazione» già feticizzano le qualità del dono dalle quali possono essere derivate, ma restano purtuttavia una testimonianza impressionante di precedenti forme di usufrutto cui mancava ogni connotazione di prestigio o di riconoscimento sociale.

10. In una prospettiva eterosessuale non è sempre chiaro quanto pressanti siano questi desideri sessuali. I miei studi sulla sessualità primitiva suggeriscono un certo grado di «perversità polimorfa» (per usare la perversa formula di Freud) come fenomeno *comunitario*, e ancor più un certo grado di bisessualità e omosessualità che anche la nostra epoca «liberata» troverebbe scandaloso. Così ubiqua è questa sessualità che quanto l'antropologo descrive, con discrezione, come masturbazione è in realtà un rapporto sessuale con tutte le cose naturali, in particolare gli animali. Per questo il matrimonio sembra implicare soprattutto considerazioni economiche e legami sociali piuttosto che considerazioni e legami di carattere sessuale. In questa sessualità si può riscontrare un più alto significato animista latente, che noi possiamo solo cercare di raffigurarci. E l'idea di sessualità che impregna la stessa tecnica primitiva non è ancora stata completamente esplorata, insieme al modo in cui questa definisce il lavoro nella società preletterata.

11. Nonostante il forte impatto psicologico che ha l'*Orestia* sulla mente moderna, guarderei alla trilogia di Eschilo, che tratta tanto della parentela quanto del legame madre-figlio e dell'affermazione del senso civico sui legami di sangue, come a un'ossessiva cerimonia greca piuttosto che come a un ben congegnato dramma. Forse solo ora, nel nostro indifeso isolamento e nella nostra condizione monadica di esseri socialmente alienati, possiamo percepire la forza che tale trilogia aveva su un auditorio greco che doveva ancora esorcizzare il patto di sangue e i costumi tribali, allentandone la presa ammaliatrice sulla psiche umana.

12. Per evitare che, fraintendendomi, si pensi che io sostenga che qualcuna delle attuali tendenze in linguistica, nella teoria della comunicazione e in semiologia abbia creato gli strumenti per una ricostruzione della memoria, vorrei precisare che questo lavoro dovrà essere fatto dagli antropologi e dagli storici, purché sappiano essere auto-critici nei confronti dell'uso del linguaggio e dei suoi sempre diversi contesti storici.

13. Paul Radin, *The World of Primitive Man*, Grove Press, New York, 1960, pp. 11, 106.

14. Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, Fawcett Publications, Greenwich, 1961, p. 128 [*La crisi della psicoanalisi*].

15. Da quando queste righe furono scritte per la prima volta (1970) sono stati pubblicati diversi lavori che fanno risalire alcuni di questi aspetti a una fase dello sviluppo umano caratterizzata dai

cacciatori-raccoglitori del Paleolitico, o ancor prima a un più remoto stadio di ominidi vegetariani. Pur con alcune differenze tra loro, questi autori generalmente vedono le comunità di cacciatori-raccoglitori come società realmente pacifiche, egualitarie e probabilmente matricentriche. Questa immagine contrasta profondamente con la realtà dell'agricoltore (a mio avviso palesemente ricalcata sui tratti di un assai più moderno contadino spilorcio) centrata su un maschio calcolatore, solido e arcigno (per prendere in prestito l'immagine di Paul Shepard), che presiede su una grande e obbediente famiglia, passata da una vita spensierata basata sulla caccia a una dura disciplina lavorativa giornaliera basata sulla coltivazione del cibo. Marshall Sahlins ha perfino descritto «l'economia dell'età della pietra» dei cacciatori-raccoglitori come «l'originaria società dell'abbondanza», poiché i bisogni erano così semplici e l'equipaggiamento per vivere così mobile che le persone potevano veramente godersi la vita e godere di una notevole autonomia personale. Elisabeth Fisher ha spinto questa immagine primitiva dei cacciatori-raccoglitori fino al punto di sostenere che il matriarcato è realmente esistito solo fintantoché gli uomini non ebbero associato il coito con il concepimento; un'associazione che venne fatta per la prima volta quando vennero piantati i semi nella terra e gli animali vennero fatti riprodurre (a mio avviso sarebbe esatto dire *selezionati*) in base alla loro docilità. Io non condivido questi punti di vista. Li trovo non solo semplicistici ma addirittura regressivi. Lasciando da parte l'impatto di sviluppi sociali cruciali quali la scrittura, l'urbanesimo, le arti tecniche e i rudimenti della scienza (nessuno dei quali avrebbe potuto essere sviluppato dai nomadi del Paleolitico), sono convinto che le argomentazioni a favore dell'epoca dei cacciatori-raccoglitori come età dell'oro dell'umanità manchino completamente di una tensione evoluzionistica. Una rassegna analitica degli argomenti sollevati da Shepard, Sahlins e Fisher non trova posto in un lavoro generale come questo. Tuttavia, non li si possono ignorare in un'epoca in cui il bisogno di una nuova civiltà minaccia di evocare sentimenti atavistici contro ogni civiltà, di alimentare di fatto un nuovo movimento «sopravvivenzialista» di carattere anti-sociale, se non addirittura fascista. Mi si lasci rilevare che questa tendenza non è un «ritorno» alla presunta auto-sufficienza del cacciatore paleolitico, con tutte le sue presunte virtù, ma una discesa negli abissi dell'egoismo borghese con la sua feroce ideologia del «si salvi chi può». Per quanto riguarda i testi più leggibili e meglio argomentati in merito a queste tesi sui cacciatori-raccoglitori, il lettore dovrebbe consultare Marshall Sahlins, *Stone-Age Economics*, Aldine-Atherton, New York, 1972 [*L'economia dell'età della pietra*]; Paul Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Charles Scribner's Sons, New York, 1973; Elisabeth Fisher, *Woman's Creation*, Anchor Books-Doubleday & Co., New York, 1979.

16. Lewis Mumford, *The City in History*, Harcourt, Brace & World, New York, 1961, p. 12 [*La città nella storia*]. Se le varietà di piante edibili siano state consapevolmente selezionate o si siano sviluppate spontaneamente nelle particolari condizioni date dalla coltivazione, è argomento di discussione. Erich Isaac e Cyril D. Darlington, considerando il precoce sviluppo dei cereali e di altre varietà di piante, propendono per la selezione spontanea. Dal canto suo, Lévi-Strauss sostiene che la maggior parte dei progressi tecnologici raggiunti dagli agricoltori neolitici (compresa la trasformazione di «un'erbaccia in una pianta coltivata») «richiede un'attitudine schiettamente scientifica, un interesse duraturo e vigile e un desiderio di conoscenza per amore della conoscenza». Che le comunità preletterate abbiano raggiunto un adattamento notevolmente sensibile e intelligente al proprio ambiente è certamente vero, ma l'«interesse vigile» alimentato da un pressante bisogno è tutt'altra cosa di «un'attitudine schiettamente scientifica», che mancava perfino a un Archimede all'apice dell'era ellenica. Si vedano Erich Isaac, *The Geography of Domestication*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1970; Cyril D. Darlington, *The Origins of Agriculture*, «Natural History», vol. 79, n. 5, s.d.; Claude

Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1966 [*Il pensiero selvaggio*].

[17](#). Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, cit., p. 130.

L'emergere della gerarchia

Il crollo delle società di villaggio del primo Neolitico segna una svolta decisiva nello sviluppo umano. Nei lunghi millenni che separano le prime comunità orticole dalle «grandi civiltà» antiche, assistiamo alla comparsa di paesi, di città e infine di imperi, ovvero di uno spazio sociale qualitativamente nuovo nel quale il controllo collettivo della produzione viene soppiantato dal controllo elitario, le relazioni di parentela dalle relazioni territoriali e di classe, le assemblee e i consigli degli anziani dalle burocrazie statuali.

Questo processo si svolge in modo molto irregolare. Nei casi in cui le comunità agricole sedentarie sono invase dai pastori nomadi, allora il passaggio da una realtà sociale all'altra non può essere avvenuto che in modo talmente esplosivo da assumere proporzioni apocalittiche. Lingue, religioni e costumi devono essersi avvicendati con rapidità sbalorditiva e le vecchie istituzioni (terrene e celesti) devono essere state spazzate via dalle nuove. Ma questi cambiamenti radicali sono rari. Più spesso passato e presente rimangono sottilmente intrecciati in un'impressionante varietà di forme sociali. In questi casi, assistiamo a una lenta assimilazione delle forme tradizionali a fini diversi, al ripetersi di vecchie relazioni con nuovi significati. In tale complessa compenetrazione del vecchio con il nuovo, le

precedenti forme sociali si sono trascinate per tutto l'arco di tempo successivo al Neolitico. È solo con l'emergere del capitalismo che il villaggio contadino e il suo patrimonio culturale spariscono come centro della vita rurale: un fatto che sarà della massima importanza quando prenderemo in considerazione il retaggio della libertà.

Il trapasso più completo avviene nella stessa struttura psichica dell'individuo. Anche se la Dea Madre continua a occupare un posto preminente nella mitologia (ma spesso associata con i tratti diabolici che le vengono attribuiti dal patriarcato), le donne cominciano a perdere quella parità che avevano avuto con gli uomini: è un mutamento che riguarda non solo il loro *status* sociale, ma addirittura il modo di pensare se stesse. Sia nell'ambito domestico sia in quello economico, la divisione sociale del lavoro perde le sue forme tradizionalmente egualitarie e acquista una forma sempre più gerarchica. Gli uomini rivendicano la superiorità del loro lavoro rispetto a quello delle donne; più tardi l'artigiano affermerà la sua superiorità sul contadino e infine l'intellettuale affermerà la sua sovranità sui lavoratori manuali. La gerarchia si instaura non solo, oggettivamente, nel mondo reale, quotidiano, ma anche, soggettivamente, nell'inconscio individuale. Infiltrandosi praticamente in tutti i campi dell'esperienza, ha assimilato la sintassi del discorso quotidiano, la relazione stessa tra soggetto e oggetto, tra umanità e natura. La differenza perde la sua tradizionale condizione di unità nella diversità e viene rimodellata in un sistema lineare di poteri separati e sempre più antagonisti: un sistema convalidato anche dalla religione, dalla morale e dalla filosofia.

Come si spiegano questi profondi cambiamenti nell'evoluzione umana, al di là dell'impatto meteoritico delle grandi invasioni storiche? E i suoi aspetti più cupi, spesso sanguinosi, erano l'inevitabile scotto che si doveva pagare per il progresso sociale? Rispondere a queste domande significa toccare una delle maggiori problematiche sociali del nostro tempo: il ruolo avuto dalla scarsità, dalla ragione, dal lavoro e dalla tecnica nello strappare l'umanità dal suo «brutale» mondo animale proiettandola verso la luce scintillante della «civiltà»; o, secondo la terminologia marxiana, strappandola da un mondo dominato dalla «necessità» e proiettandola verso un mondo dominato dalla «libertà».

È essenziale comprendere il modo in cui uso, qui, la parola «dominato»,

le cui implicazioni per la teoria marxiana verranno prese in esame più avanti. Per il momento, lasciatemi osservare che l'ideologia illuminista e, in maniera ancor più esplicita, l'ideologia vittoriana – le ideologie che Marx condivideva, nelle loro linee generali, con gli economisti liberali – hanno spiegato «l'ascesa dell'uomo» dalla «barbarie» neolitica al capitalismo in modi sorprendentemente simili. Vale la pena di riesaminare queste spiegazioni non tanto per confutarle quanto per collocarle in una prospettiva più ampia di quella che la teoria sociale del diciannovesimo secolo poteva verosimilmente avere.

Secondo questo modo di vedere, la marcia progressiva della storia, dall'età della pietra all'era moderna, è innanzi tutto avvenuta per ragioni connesse allo sviluppo tecnologico: lo sviluppo di tecniche agricole avanzate, il sempre più consistente surplus materiale e la rapida crescita della popolazione umana. Senza l'aumento del surplus materiale e delle «risorse» lavorative, rese possibili per la prima volta dalla società neolitica, l'umanità non avrebbe mai potuto sviluppare una complessa struttura economica e politica. Siamo perciò debitori dell'avvento della «civiltà» alla coltivazione sistematica del cibo e a quegli strumenti sempre più sofisticati come la ruota, il forno, la fonderia e il telaio, che hanno contribuito a una crescente abbondanza di cibo, di vestiario, di ripari, di utensili e di mezzi di trasporto. Grazie a questa riserva alimentare e a questa tecnica di base, l'umanità è riuscita a ottenere quel tempo libero che le ha concesso una maggiore capacità di penetrazione nei processi naturali, consentendole altresì di sperimentare modi di vita sedentari dai quali sono derivati i nostri paesi e le nostre città, un'agricoltura su larga scala basata sulla cerealicoltura, l'aratro e l'energia animale, e infine una rudimentale tecnologia delle macchine.

Ma questo sviluppo, che si presumeva così ricco di promesse per l'auto-realizzazione dell'umanità, non era privo di una sua ambiguità da Giano bifronte, di un suo infido lato oscuro. Il flusso del progresso umano non è stato univoco: l'evoluzione verso la sicurezza materiale e la complessità sociale ha generato forze contrapposte che hanno dato luogo a un'insicurezza materiale e a un conflitto sociale propri alla «civiltà» in quanto tale. Da un lato, senza l'economia agricola introdotta dal Neolitico, la società si sarebbe indefinitamente impantanata in una brutta economia di sussistenza, vivendo cronicamente al limite della sopravvivenza. La natura, secondo quanto sostenevano i pensatori sociali del diciannovesimo secolo, è normalmente

«avara», una «madre» restia a dare e infida. Essa è stata munifica con l'umanità solo in alcune remote zone del mondo. Di rado è stata quella nutrice pronta a donare immaginata, in tempi lontani, dal pensiero mitopoietico. Il «selvaggio» dell'etnografia vittoriana deve sempre «lottare» contro di essa per vivere una vita che è di norma ben grama, misericordiosamente breve, a volte tollerabile, ma mai sicura e solo marginalmente generosa e idilliaca. L'emergere dell'umanità dall'opprimente mondo della scarsità naturale è stato così percepito come il problema, prevalentemente tecnico, di mettere sotto il controllo sociale le avare forze della natura, di creare e aumentare il surplus, di istituire la divisione del lavoro (in particolare, separando l'artigianato dall'agricoltura), di mantenere élite urbane intellettualmente produttive. Grazie al tempo libero di cui godono per pensare e per amministrare la società, queste élite possono creare la scienza, ampliare l'intera sfera della conoscenza umana e rendere più sofisticata la cultura umana¹. Come mestamente dichiara Proudhon, riecheggiando lo spirito prevalente del suo tempo:

Sì, la vita è una lotta. Ma questa lotta non è tra uomo e uomo: è tra Uomo e Natura; e ognuno ha il dovere di parteciparvi².

Marx assume lo stesso atteggiamento nei riguardi del «fardello della natura», ma attribuisce una notevole importanza al dominio dell'uomo sull'uomo quale tratto ineludibile del dominio dell'uomo sulla natura. Fino allo sviluppo dell'industria moderna (secondo quanto hanno sostenuto Marx ed Engels), le nuove eccedenze prodotte dalla tecnica precapitalista possono variare quantitativamente, ma raramente riescono a procurare abbondanza e tempo libero se non per una fortunata minoranza. Dato il livello relativamente basso della tecnica preindustriale, è possibile produrre un surplus sufficiente a mantenere una classe dominante privilegiata, anche abbastanza numerosa in condizioni geografiche e climatiche eccezionalmente favorevoli. Ma questo surplus non è sufficiente per affrancare l'intera società dalla scarsità, dall'insicurezza materiale e dalla fatica. Se tale limitato surplus fosse stato equamente suddiviso tra la moltitudine che lo aveva prodotto, ne sarebbe scaturita una società in cui «la scarsità diventa generale», come osserva Marx, «e con la scarsità si riprodurrebbe necessariamente la lotta per i bisogni elementari e tutta la solita merda»³. Una divisione egualitaria del

surplus darebbe solo vita a una società basata sull'eguaglianza della miseria, un'eguaglianza che si limiterebbe a perpetuare le condizioni latenti per la restaurazione di una classe dominante. In definitiva, l'abolizione delle classi presuppone «lo sviluppo delle forze produttive» e il progresso della tecnologia fino al punto in cui tutti possano essere affrancati dalla «scarsità», dall'insicurezza materiale e dalla fatica. Finché il surplus rimane puramente marginale, lo sviluppo sociale avviene in una zona grigia, tra un remoto passato in cui la produttività è troppo bassa per mantenere le classi e un lontano futuro in cui sarà sufficientemente alta da abolire il dominio di classe.

Appare qui l'altra faccia del dramma umano, la faccia negativa del suo sviluppo, che esprime il vero significato della «questione sociale» nel senso in cui lo usano i teorici marxiani. Il progresso tecnico esige uno scotto per i benefici che concede all'umanità. Per risolvere il problema della scarsità naturale, lo sviluppo della tecnica comporta la riduzione dell'umanità a mera forza tecnica. Le persone diventano strumenti di produzione, proprio come gli utensili e le macchine che hanno creato, e sono a loro volta soggette alle stesse forme di coordinamento, razionalizzazione e controllo che la società ha cercato di imporre alla natura e agli strumenti tecnici inanimati. Il lavoro è sia mezzo di auto-formazione dell'umanità sia oggetto di manipolazione sociale e implica perciò non solo la realizzazione delle potenzialità umane in termini di libera espressione della personalità ma altresì la loro repressione in forma di obbedienza e di auto-rinuncia. L'auto-repressione e la repressione sociale sono l'inevitabile contrappunto all'emancipazione sociale e personale.

È ora necessario chiedersi se la problematica che ho così sommariamente presentato ha una sua esistenza autonoma quanto pretendevano i pensatori sociali del passato. Si tratta di un dramma inevitabile, di una dialettica intrecciata alla condizione umana come sostanza stessa della storia? Davvero il nostro «districarci» dalla natura, la nostra «ascesa alla civiltà», il nostro realizzarci in quanto umanità comporta uno scotto – il dominio dell'uomo sull'uomo come condizione preliminare al dominio dell'uomo sulla natura – che può trasformare il «successo» di questo progetto storico in una sinistra beffa, in quanto comporta la disumanizzazione dell'umanità e il sacrificio della società?

Nel cercare di rispondere a queste domande, ci troviamo di nuovo appesantiti da tutti i paradossi creati dal senno di poi. Il dramma che ci presenta il pensiero vittoriano apparirebbe irrefutabile se dovessimo guardare

all'indietro dall'alto di una storia stratificata per stadi successivi in cui l'ultimo dà senso al primo e in cui ogni stadio discende per logica sociale da quello che lo ha preceduto. C'è una certa saggezza nella convinzione che il presente ampli il significato del passato, che non ha potuto conoscersi pienamente alla luce del suo «destino»; ma la nozione di destino non deve mai assumere il significato riduttivo di predestinazione. La storia, nella sua evoluzione, avrebbe certamente potuto percorrere sentieri diversi da quelli seguiti, sentieri che avrebbero portato a «destini» completamente differenti da quelli che abbiamo di fronte. È, a questo punto, essenziale chiedersi quali fattori abbiano favorito una certa configurazione di possibilità rispetto alle altre, poiché i fattori che hanno modellato la nostra storia sono profondamente iscritti nella nostra sensibilità come cattive abitudini del passato; abitudini che dovremo affrontare se vogliamo evitare il lato oscuro del futuro che ci sta davanti.

Si esamini un elemento che ha giocato un ruolo ideologico fondamentale nel plasmare la società contemporanea: l'«avarizia» della natura. È un fatto scontato che la natura sia «avara» e che il lavoro sia il mezzo principale grazie al quale l'umanità si redime dall'animalità? In che modo si possono distinguere tra loro scarsità, abbondanza, e post-scarsità? Le società classiste emergono perché esistono una tecnica e una manodopera sufficienti per consentire alla società di depredare efficacemente la natura, rendendo lo sfruttamento possibile se non addirittura inevitabile? Oppure alcuni ceti economici usurpano i frutti della tecnica e del lavoro, consolidandosi successivamente in ben definite classi dominanti?

Nel pormi queste domande, inverto deliberatamente il tipico modo in cui i teorici vittoriani avevano orientato l'indagine. E non mi chiedo, perciò, se il concetto di dominio sulla natura abbia dato luogo al dominio dell'uomo sull'uomo, ma piuttosto se il dominio dell'uomo sulla natura non abbia generato il concetto di dominio sulla natura. In altre parole, non è la *cultura* più che la tecnica, la *consapevolezza* più che il lavoro, le *gerarchie* più che le classi ad aprire o precludere quelle potenzialità sociali che potrebbero alterare profondamente l'attuale condizione umana con le sue sempre più scarse prospettive di sopravvivenza?

Oggi, tutti presi come siamo dalla «logica della storia», nella sua forma tipicamente economicista, ci è difficile descrivere in maniera seria e

significativa gli esplosivi conflitti tra tradizione e innovazione che si sono certamente verificati nel corso della storia. Invece di guardare al passato dal punto di vista delle sue origini, abbiamo imprigionato sia il passato sia il futuro in una medesima credenza: quell'inesorabilità economica e tecnica da noi imposta al presente. Così, abbiamo spacciato il presente come storia del passato, una storia tipicamente economicista che ignora l'esigenza di radicali cambiamenti nel modo di vivere, nei bisogni, nello *status* sessuale, nella definizione di libertà e nelle relazioni comunitarie. Perciò, la posizione da noi assunta nei confronti dello sviluppo sociale umano ha una rilevanza che va oltre la nostra coscienza del passato. Rielaborare quella coscienza in maniera più aperta e intellettualmente svincolata potrebbe darci una visione capace di modificare significativamente la nostra immagine di un futuro liberato.

Quanto facilmente si possa scivolare in una posizione storica convenzionale lo si può vedere dalle recenti accese controversie intorno al significato attribuito al concetto di scarsità. È diventato alquanto di moda descrivere la scarsità semplicemente come una funzione dei bisogni, così che minori sono i nostri bisogni e più limitata la nostra «scatola degli attrezzi», più «abbondante», «affluente» diventa la natura. Nella sua sublime semplicità, questa disputa non tiene conto dell'esigenza di controbilanciare le ovvie potenzialità umane che si realizzano in una feconda tradizione scritta, nella scienza e in un più ampio concetto di umanità, da un lato, e i limiti posti a queste potenzialità dalla tradizione orale, dalla magia, da un modo di vita nomade e da una concezione campanilista basata sulla parentela, dall'altro. In effetti, ponendo l'accento sull'abbondanza materiale in sé, in termini di bisogni e risorse, questo approccio funzionale alla scarsità capitola in un certo senso proprio a quella posizione economicista che dovrebbe correggere. E si limita a ricreare, dal punto di vista del cacciatore-raccoglitore, quel calcolo delle risorse e dei bisogni che il punto di vista borghese ha imposto alla teoria sociale nel corso dell'ultimo secolo.

A rischio di una divagazione che potrà mettere a dura prova la pazienza del lettore, vorrei trattare il tema della scarsità in termini piuttosto generali per poi tornare al problema specifico dell'emergere della gerarchia. La scarsità non è un semplice fenomeno funzionale che possa essere descritto soprattutto in termini di bisogni o carenze. Palesemente, senza sufficienti mezzi di sostentamento la vita stessa è impossibile; e senza una certa

eccedenza di questi mezzi la vita si degrada a crudele lotta per la sopravvivenza, a prescindere dal livello dei bisogni. In queste condizioni, il tempo libero non è *libero* in senso proprio, non è quello che favorisce il progresso intellettuale al di là del magico, dell'artistico e del mitopoietico. In gran parte, il «tempo» di una comunità sull'orlo della sopravvivenza è il «tempo della sofferenza». È un tempo in cui la fame è la paura onnipresente che non abbandona mai la comunità, un tempo in cui costante preoccupazione comunitaria è alleviare questa fame. Chiaramente, bisogna trovare un giusto equilibrio tra una certa abbondanza di mezzi di sostentamento, con relativa disponibilità di tempo libero per sfruttare tutte le proprie capacità ai livelli più avanzati, e un grado di auto-coscienza, complementarità e reciprocità che si possa definire veramente umano, che dia pieno riconoscimento alle potenzialità della specie. Per definire che cosa intendiamo con scarsità vanno quindi introdotti non solo i dettami funzionali dei bisogni, ma anche un concetto di essere umano più ampio del concetto di «animale pensante» (per usare l'espressione di Shepard).

Queste distinzioni sollevano un secondo e forse ancor più complesso problema: la scarsità può non solo pregiudicare la sopravvivenza della specie umana ma anche impedire l'attualizzazione delle sue potenzialità. La scarsità può dunque essere definita tanto in base al suo impatto biologico quanto alle sue conseguenze *culturali*. Esiste un punto in cui la società comincia a intervenire nella formazione dei bisogni producendo così un tipo molto particolare di scarsità: una scarsità *socialmente* indotta che esprime le contraddizioni sociali. Tale scarsità può manifestarsi anche quando lo sviluppo tecnico sembra rendere completamente ingiustificata la scarsità materiale. E non sto ora parlando del fatto che lo sviluppo sociale può creare continuamente nuovi e anche stravaganti bisogni. Una società che ha ampliato gli obiettivi culturali della vita umana può generare una scarsità materiale anche quando esistono condizioni tecniche che consentono di avere più mezzi di sostentamento del necessario.

Il problema della scarsità non è semplicemente una questione di quantità e nemmeno di genere; può anche essere un'ipostatizzazione socialmente contraddittoria del bisogno in quanto tale. Il capitalismo, così come spinge alla produzione fine a se stessa, spinge anche al consumo fine a se stesso. La famosa massima borghese, «espandersi o soccombere», trova la sua

contropartita in «acquistare o soccombere». Allo stesso modo, la produzione di beni non è più correlata alla loro funzione in quanto *valori d'uso*, in quanto oggetti con un'utilità reale, così come la scarsità non è più correlata al senso che l'umanità ha dei propri bisogni reali. Le merci acquistano una propria vita cieca, assumono una forma feticistica, una dimensione irrazionale che sembra determinare il destino della gente che le produce e le consuma. Lo stesso avviene per i bisogni. Il famoso concetto di Marx sulla «feticizzazione delle merci» trova il suo parallelo nella «feticizzazione dei bisogni». La produzione e il consumo, in effetti, assumono qualità sovrumane che non hanno più alcuna relazione con lo sviluppo tecnico e con il controllo razionale delle condizioni esistenziali da parte dell'individuo. Essi sono invece governati da un mercato onnipotente, da una concorrenza universale che non è solo concorrenza fra le merci, ma anche nella creazione dei bisogni, una concorrenza che sottrae merci e bisogni alla percezione razionale e al controllo personale⁴.

I bisogni, in realtà, diventano una forza produttiva, non più forza soggettiva. Diventano ciechi nello stesso modo in cui la produzione di beni diventa cieca. Orchestrati da forze che sono esterne al soggetto, esistono al di là del suo controllo proprio come la produzione di quelle merci che dovrebbero soddisfarli. Come vedremo, questa autonomia dei bisogni si sviluppa a spese dell'autonomia del soggetto e rivela una frattura fatale nella soggettività stessa, nella spontaneità dell'individuo, nella sua capacità di controllare le condizioni della propria esistenza.

Spezzare la morsa di questa feticizzazione dei bisogni vuol dire recuperare la *libertà di scelta*, la libertà per l'io di scegliere. Termini come «libertà» e «scelta» vanno posti in evidenza: esistono congiuntamente e sono legati all'ideale dell'individuo autonomo, possibile solo in una società libera. Per quanto una comunità di cacciatori-raccoglitori possa essere libera dai bisogni che ci assillano, deve ancora rispondere a imperativi strettamente materiali. Una simile libertà non è il prodotto di una scelta ma di mezzi di sussistenza limitati. Ciò che «libera» una tale comunità sono i limiti della sua «cassetta degli attrezzi», e non un'ampia conoscenza del mondo materiale. In una società veramente libera, i bisogni si formerebbero in base alla *consapevolezza* e alla *scelta*, e non semplicemente in base all'ambiente circostante e alla strumentazione tecnica. L'abbondanza di una società libera

si trasformerebbe da ricchezza di cose in ricchezza di cultura e di creatività individuale. La scarsità, perciò, non dipende solo dallo sviluppo tecnologico ma anche dal contesto culturale all'interno del quale si è formata. L'«avarizia» della natura e lo stadio di sviluppo tecnologico sono pur sempre importanti nel definire la scarsità e il bisogno, ma solo come fattori secondari.

In breve, il problema dei bisogni e della scarsità va visto come un problema di selettività, di *scelta*. Un mondo in cui i bisogni entrano in concorrenza con i bisogni così come i beni entrano in concorrenza con i beni è l'ambito distorto di un mondo dedito al consumo feticistico e senza limiti. Questo mondo dai bisogni senza limiti si è sviluppato grazie all'immenso armamentario della pubblicità, dei mass media e della grottesca banalizzazione della vita quotidiana, con il suo costante sganciamento dell'individuo da ogni autentico contatto con la storia. Sebbene la scelta presupponga sufficienti mezzi di sostentamento, essa non implica l'esistenza di un'abbondanza insensata di beni che soffoca la capacità individuale di selezionare i valori d'uso in modo razionale, di definire i propri bisogni in base a criteri *qualitativi*, ecologici, umanisti e, in definitiva, filosofici. La scelta razionale non presuppone solo mezzi sufficienti di sostentamento con un minimo di lavoro per conseguirli, ma presuppone soprattutto una *società razionale*.

L'affrancamento dalla scarsità, o *post-scarsità*, va visto in questa luce se si vuole che abbia un significato liberatorio. Tale concetto presuppone che gli individui abbiano la possibilità materiale di scegliere ciò di cui hanno bisogno: non solo una quantità sufficiente di beni disponibili tra cui scegliere ma anche una trasformazione del lavoro, sia a livello qualitativo sia a livello quantitativo. *Ma nessuna di queste realizzazioni è adeguata all'idea di post-scarsità se l'individuo non ha l'autonomia, la capacità morale e la saggezza per scegliere razionalmente.* Il consumismo e la mera abbondanza sono insensati. La scelta è viziata dal fatto che i bisogni vengono correlati al consumo fine a se stesso, servendosi della pubblicità e dei mass media per rendere l'acquisto di un bene *imperativo*, il che trasforma il «bisogno» in una «necessità» priva di giudizio razionale. Per l'individuo che ha bisogni razionali è in gioco la realizzazione di una personalità autonoma. Proprio come il lavoro (per usare i concetti marxiani) definisce l'identità del soggetto e gli dà il senso della sua capacità di trasformare o modificare la realtà, così i

bisogni definiscono la razionalità del soggetto e gli danno il senso della sua capacità di trasformare e modificare la natura dei beni prodotti con il lavoro. In entrambi i casi, il soggetto è costretto a esprimere giudizi che riflettono la misura in cui è razionale o irrazionale, libero e autonomo o in balia di forze al di là del suo controllo. La post-scarità presuppone i primi elementi di queste antitesi; il consumismo i secondi. *Se il fine del capitalismo o del socialismo è di espandere i bisogni, il fine dell'anarchismo è di espandere la scelta.* Per quanto possa essere tratto in inganno dalla diffusa credenza che la scelta sia libera, il consumatore è eteronomo e in balia di una necessità inventata; viceversa, il soggetto libero è autonomo e soddisfa spontaneamente i bisogni razionalmente concepiti.

Riassumendo, la vera storia dei bisogni non viene scritta in base alla loro riduzione o espansione, ma è piuttosto con la loro *selezione* in funzione dello sviluppo libero e spontaneo del soggetto che i bisogni diventano qualitativi e razionali. I bisogni sono inseparabili dalla soggettività di chi li esprime e dal contesto in cui si è formata la sua personalità. L'autonomia che viene data al valore d'uso nella formazione dei bisogni non tiene conto della qualità personale, della potenzialità umana e della coerenza intellettuale del suo fruitore. *Non è la produttività industriale che crea valori d'uso mutilati ma l'irrazionalità sociale che crea utenti mutilati.*

La scarsità non ha lo stesso significato quando viene riferita al «selvaggio», al contadino, allo schiavo, al servo della gleba, all'artigiano o al proletario, non più di quanto abbia lo stesso significato quando è riferita al capotribù, al signore, al padrone, al nobile, al capo di una corporazione o a un mercante. I bisogni *materiali* del «selvaggio», del contadino, dello schiavo, del servo della gleba, dell'artigiano e del proletario non sono poi tanto diversi tra loro, ma le differenze più importanti che si verificano derivano dal fatto che le rispettive definizioni di scarsità si sono modificate in maniera significativa a causa delle differenze esistenti tra le strutture dei bisogni. Spesso i bisogni delle classi oppresse sono determinati dalla loro controparte, la classe dominante. L'esempio del pane bianco nella storia dei bisogni è una metafora che ci dimostra fino a che punto i gusti associati con la raffinatezza, anziché con il benessere fisico o la sopravvivenza, si trasformino in bisogni delle classi subalterne in modo altrettanto imperativo, a causa del feticismo dei bisogni, degli stessi mezzi di sostentamento. Similmente, il rifiuto

ascetico da parte delle classi subalterne dei bisogni della classe superiore ha avuto una funzione compensativa che ha dato agli oppressi un elevato senso morale e di superiorità culturale nei confronti della classe dominante. In entrambi i casi, il feticismo dei bisogni ha impedito all'umanità di usare razionalmente la sua tecnica e di selezionare coscientemente i suoi bisogni.

I nostri assurdi concetti di scarsità e bisogno sono una prova ancor più evidente di questo feticismo. Fino a tempi relativamente recenti, i bisogni mantenevano un certo grado di contatto con la realtà materiale ed erano temperati da un certo grado di razionalità. Nonostante tutte le differenze culturali che in passato qualificavano il concetto di scarsità e bisogno, la loro feticizzazione era minima rispetto ai giorni nostri. Ma con l'emergere di una società interamente basata sul mercato si affermò, tanto presso gli ideologi socialisti quanto presso la loro controparte borghese, l'ideale di una produzione illimitata e di bisogni illimitati. I vincoli che i pensatori greci come Aristotele avevano cercato di porre al mercato vennero totalmente rimossi, e gli oggetti o valori d'uso cominciarono a infiltrarsi negli alti fini umani che la società aveva concepito fin dal tempo della *polis*. In effetti, gli ideali del passato sono rimasti così completamente stregati dalle cose che sarebbero ben presto diventati cose essi stessi, e non più ideali. Oggi l'onore ha più valore come condizione per ottenere credito che come senso di probità morale; la personalità è la somma delle proprietà e dei titoli che uno possiede piuttosto che un senso di auto-coscienza e di auto-educazione. E si potrebbe continuare questo elenco all'infinito.

Avendo abbattuto tutte quelle limitazioni etiche e morali che un tempo l'avevano tenuta sotto controllo, la società di mercato ha, in seguito, demolito anche quasi tutte le relazioni storiche tra natura, tecnica e benessere materiale. L'«avarizia» della natura non è più un fattore che possa spiegare la scarsità, né la scarsità è concepita come una funzione dello sviluppo tecnico che spieghi la creazione o il soddisfacimento dei bisogni. La cultura e la tecnica del capitalismo si sono unite per produrre non più crisi di scarsità, bensì di abbondanza, o quanto meno di aspettativa di abbondanza, a parte tutte le chiacchiere sull'«esaurimento delle risorse». La società occidentale può accettare la realtà delle crisi economiche, dell'inflazione e della disoccupazione e la credulità popolare non ha ancora respinto il mito di una natura avara che sta esaurendo le materie prime e le risorse energetiche.

L'abbondanza, tanto più in quanto viene negata da ragioni economiche strutturali più che da ragioni naturali, continua a orchestrare la cultura popolare nella società dei nostri giorni. Parafrasando una classica metafora vittoriana, se i «selvaggi» hanno dovuto compiere eroiche imprese tecniche per strapparsi dal mondo tutto «zanne e artigli» della giungla e conseguire il senso della propria umanità, i consumatori moderni della società di mercato dovranno a loro volta compiere eroiche imprese etiche per strapparsi dai grandi centri commerciali e recuperare il proprio senso di umanità.

Per strapparsi dai grandi centri commerciali saranno forse necessari fattori più potenti dell'etica. Sarà forse necessaria una quantità talmente spropositata di beni superflui che il prevalente feticismo dei bisogni si annullerà da solo. Quei limiti etici, che dall'epoca ellenica in avanti sono stati così carichi di significato, possono essere oggi inadeguati. Siamo arrivati a un punto nella storia dei bisogni in cui la stessa *capacità* di selezionarli, che avrebbe dovuto derivare dall'affrancamento dalla scarsità, è stata soppiantata dall'avidità. La società dovrà essere ipersoddisfatta per poter recuperare la sua capacità selettiva. Rimproverare alla società i suoi appetiti «insaziabili», come usano fare gli ambientalisti nostrani, coscienti del problema delle risorse, è esattamente ciò che il moderno consumatore non è pronto ad ascoltare. E impoverire la società con carenze inventate, disordine economico, privazioni materiali vuol dire passare da una mistificazione dei bisogni a un più sinistro *ethos* sociale, la mistificazione della scarsità. Questo *ethos*, già cristallizzato intorno all'«etica della scialuppa di salvataggio» e al nuovo immaginario borghese tutto «zanne e artigli» chiamato *survivalism* (Neologismo che deriva dal termine inglese *survive*, cioè sopravvivenza [N.d.T.]), segna il primo passo verso l'ecofascismo.

Abbiamo visto quanto siano condizionanti termini come «scarsità» e «bisogno». Chiediamoci ora perché, una volta che l'umanità si è assicurata la sopravvivenza e il benessere materiale, la storia tradisce i grandi ideali umanisti che aveva così spesso creato in passato proprio quando un'equa distribuzione delle risorse li aveva resi realizzabili. Alle soglie della storia, come indica una lettura dei testi antichi, si era sviluppata una tendenza immobilista secondo la quale una condizione elevata per alcuni era inestricabilmente legata a una degradazione dei più. I bassorilievi della Mesopotamia e dell'Egitto, e più tardi gli scritti di Platone e di Aristotele,

non lasciano dubbi sul fatto che le condizioni necessarie per la comparsa dei «grandi uomini» nelle società tribali includevano non solo un certo livello di sufficienza materiale ma anche l'inferiorità culturale. Il potere, la personalità e l'immortalità sociale sono spesso completamente intrecciati con l'impotenza, la spersonalizzazione e spesso il genocidio. «Grande» e «piccolo», in termini sociali, non hanno mai significato differenze dimensionali quanto differenze *opposizionali*, come «bisogni» e «lusso» o «scarsità» e «sicurezza». Perfino per una mente acuta come quella di Aristotele la natura bilanciava la grandezza dei Greci con le deficienze dei barbari. Questa concezione, fondamentale in tutte le relazioni tra dominante e dominato, esalta spesso l'ostentazione più che la ricchezza personale, la generosità più che l'acquisizione, la vita dura più che le comodità e la rinuncia più che il lusso.

Sono più i primi elementi di queste coppie quelli che elevano i «bennati» su «quelli di bassi natali». Molto di quello che passa per lusso nel mondo precapitalista era solo una generosa esibizione di potere più che di piacere. La repressione è stata comunemente un'affermazione di autorità e non di solo sfruttamento, e noi spesso mal interpretiamo la storia quando supponiamo che la sferza sia stata usata solo con lo scopo di estorcere lavoro piuttosto che obbedienza. In realtà, le classi dominanti del passato hanno trattato i dominati come minori e non solo come uomini di fatica, un'impostazione che ha la sua chiave di volta sia nel patriarcato sia nella tecnica.

Ma in che modo questi valori gerarchici si sono cristallizzati in quelle comunità egualitarie che ho fin qui descritto? Quale sostanza sociale li ha fatti divenire reali molto prima che le classi e lo Stato emergessero, attribuendo loro un potere quasi incontestato? Ignorare l'incremento della produttività e della popolazione all'inizio del Neolitico sarebbe tanto semplicistico quanto considerarlo il fattore più importante in grado di trasformare in valori egocentrici i valori complementari della società precedente. I crescenti surplus e la maggiore disponibilità di «manodopera» hanno tuttavia un peso tale che non si possono ignorare nello spiegare il procedere umano nella storia.

Ma ecco che anche qui ci imbattiamo in un paradosso che capovolge l'interpretazione convenzionale del ruolo avuto dal surplus di beni e di lavoro nella determinazione della «civiltà». Gli abitanti dei villaggi neolitici erano

più prossimi a un tipo di *homo collectivus* che al tipo di *homo oeconomicus* quale noi siamo oggi. La loro visione sociale era plasmata sull'usufrutto e sulla norma del minimo irriducibile, e non già sugli appetiti tipici dell'acquisizione e della rivalità. Gettati nel mondo avido e atomizzato del capitalismo, sarebbero terrorizzati dalle relazioni impersonali e dal tenace egoismo della società borghese. Tuttavia, i problemi psicologici, istituzionali e culturali che gli abitanti dei villaggi hanno dovuto affrontare a causa di questo nuovo surplus devono essere stati formidabili. Come ne avrebbero potuto disporre senza trasgredire le norme comunitarie dell'usufrutto, della complementarità e del minimo irriducibile? In che modo sarebbe stato possibile preservare l'armonia e l'unità comunitarie di fronte alla nuova possibilità di ricchezze differenziate?

Rispondere a queste domande in base agli attuali standard sociali sarebbe impossibile, dato che questi standard dovevano ancora essere concepiti. Molti altri standard, spesso in completa antitesi con i nostri, furono invece adottati, come la non accumulazione al posto dell'accumulazione, di cui i *potlatch* cerimoniali degli indiani della costa nord-occidentale sono un esempio estremo. Anche se guardiamo oltre la vita tribale a società politicamente più organizzate, assistiamo a un'orgia di costruzioni funebri e all'erezione di grandi edifici pubblici, di cui le piramidi egizie e gli ziggurat mesopotamici sono esempi estremi di un altro tipo. Sebbene le teorie convenzionali basate sull'analisi di classe affermino il contrario, il dominio non si fonda tanto sulla proprietà, sul possesso personale, sulla ricchezza e sull'acquisizione, cioè sugli *oggetti* che conferiscono il potere, quanto sul peso *simbolico* dello *status*, sulla rappresentazione comunitaria, sull'autorità religiosa e sulla non accumulazione dei beni che il villaggio neolitico ha sacralizzato.

Le premesse morali del primitivo villaggio neolitico non furono quindi abbandonate se non millenni dopo, con l'emergere del capitalismo. Esse erano state manipolate, modificate e spesso grottescamente distorte, ma persistevano come un incubo all'interno del nuovo ordine di relazioni: una forza minacciosa del passato, sempre in agguato nella società, che sopravvive come memoria di un'età dell'oro. È difficile capire come nozioni quali scarsità, surplus, progressi tecnici e valori autoritari abbiano potuto contribuire alla formazione delle classi e dello Stato di fronte ai problemi distributivi che il surplus aveva creato in queste società egualitarie. La

resistenza che il villaggio neolitico ha opposto a forme sociali come la classe, la proprietà privata, la tendenza all'acquisizione e perfino il patriarcato è presumibilmente stata superiore alle difficoltà che il «libero mercato» capitalista ha incontrato nel vincere le resistenze che la società agraria inglese opponeva a un'economia di mercato (secondo le tesi di Polanyi)⁵. Così come dobbiamo guardare dentro il mondo medievale per trovare i germi di quello spirito borghese che alla fine spazzerà via il feudo e le corporazioni della società feudale, allo stesso modo dobbiamo guardare dentro la comunità primordiale per trovare quelle strutture embrionali che trasformeranno la società organica in società classista. Furono le gerarchie basate sull'età e sul sesso e i bisogni semi-religiosi e semi-politici a creare il potere e quelle relazioni materiali che hanno determinato la formazione delle classi. Data l'importanza che la società organica attribuiva all'usufrutto, alla complementarietà e al minimo irriducibile, è difficile credere che il dominio di classe, la proprietà e lo Stato siano emersi, ben attrezzati e onnipresenti, solo o quasi solo perché il surplus ne aveva reso possibile l'esistenza.

Le società organiche, anche le più egualitarie, non sono gruppi sociali omogenei. Ogni membro della comunità è definito da certi ruoli quotidiani basati sul sesso, l'età e il lignaggio ancestrale. Nelle società organiche primitive non sembra che questi ruoli siano stati strutturati lungo linee gerarchiche, né sembra che abbiano implicato il dominio dell'uomo sull'uomo. Generalmente si limitano a definire le responsabilità individuali verso la comunità: materia prima, per così dire, per uno *status* funzionale nel complesso intreccio delle relazioni umane. Il lignaggio determina con chi ci si possa o non ci si possa sposare e le famiglie imparentate grazie ai matrimoni sono spesso obbligate ad aiutarsi reciprocamente tanto quanto le parentele che hanno diretti legami di sangue. L'età conferisce il prestigio dell'esperienza e della saggezza e le differenze sessuali, infine, definiscono la fondamentale divisione del lavoro sociale.

Ancor prima che il surplus materiale aumentasse in maniera significativa, il ruolo di ogni individuo aveva cominciato a modificarsi passando da un tipo di relazioni egualitarie a uno elitario basato sempre più sul sistema di comando/obbedienza. Fare questa affermazione implica un certo numero di domande piuttosto stimolanti. Chi erano queste élite emergenti? Qual era la base dei loro privilegi? Come sono riuscite a rielaborare le forme comunitarie

proprie alla società organica, forme basate sull'usufrutto, sul modo di produzione domestico, sulla reciprocità e sull'egualitarismo, in ciò che sarebbe in seguito diventata la società classista basata sullo sfruttamento? Queste domande non sono accademiche. Esse toccano concetti con una forte carica emotiva che oggi si annidano nell'inconscio dell'umanità: in particolare, l'influenza dei fatti biologici, come il sesso, l'età o il lignaggio, sulle relazioni sociali. A meno che non si esaminino attentamente questi concetti e non si separi il vero dal falso, è molto probabile che ci si trascini l'arcaico retaggio del dominio in qualunque futuro sociale ci attenda.

Dei tre ruoli citati, quelli legati al sesso e all'età, oltre a essere i più importanti, sono in qualche modo intrecciati con lo sviluppo della gerarchia che ha preceduto le classi sociali e lo sfruttamento economico. Per fare chiarezza, dobbiamo tuttavia esplorare questi ruoli separatamente. Sostenere che la socializzazione degli individui in ruoli sessualmente differenziati sia basata su fatti biologici vorrebbe dire sfondare una porta aperta; le differenze fisiche tra uomini e donne producono ovviamente capacità differenti tra i sessi, quanto meno nelle società materialmente non sviluppate. Ma la natura di queste capacità e la misura in cui si riflettono nello *status* delle donne nelle comunità preletterate sono argomenti talmente travisati dai pregiudizi culturali che raramente vengono considerati in modo adeguato nella letteratura antropologica. Melville Jacobs ci mette giustamente in guardia:

Il problema con cui devono misurarsi gli antropologi di origine euroamericana è che inesorabilmente proiettano su un altro sistema socio-culturale quelle idee e quei sentimenti sulla condizione femminile che gli sono propri. Per dirla fuori dai denti, provenendo tali scienziati da quella civiltà occidentale nella quale le donne hanno occupato una condizione inferiore per tutta l'era cristiana, i giudizi espressi dagli antropologi sulla condizione femminile devono essere considerati con sospetto, a meno che non si rifacciano a resoconti indigeni «parola-per-parola» e sia questi sia il comportamento manifesto non siano stati accuratamente analizzati. E questo non è certo un tipo di ricerca che si possa fare in uno o due giorni⁶.

Tali ricerche per moltissime culture sono ancora oggi largamente incomplete, nonostante il proliferare di accesi dibattiti negli ambienti antropologici. Il fatto è che i pregiudizi maschili nei confronti delle donne hanno, com'è ovvio, travisato quelle poche ricerche che sono state fatte su un soggetto così scottante. Anche se cercano di negarlo, gli uomini (compresa la vecchia generazione di antropologi) tendono a credere che le donne siano

fisicamente deboli e che quindi dipendano inesorabilmente dagli uomini per la loro sopravvivenza materiale. Talvolta, con un po' più di fantasia, considerano le donne emotivamente «fragili» e prive della capacità innata per il «pensiero astratto»⁷.

Questi concetti non trovano riscontro nelle ricerche che sfuggono a tali pregiudizi. Anche se normalmente le donne sono fisicamente più deboli e più basse degli uomini, all'interno di una medesima etnia, la definizione «più deboli» ha qui un significato relativo: si riferisce alle differenze muscolari tra uomini e donne e non alla capacità di assolvere quei compiti finalizzati alla sopravvivenza che il mondo naturale impone all'umanità. Nonostante i pregiudizi maschili, le donne impegnate in lavori faticosi per la maggior parte della vita possono competere con gli uomini in quasi tutti quei lavori che richiedono doti fisiche, come rivelano involontariamente molti resoconti antropologici di comunità preletterate. Se gliene viene data la possibilità, possono imparare a cacciare altrettanto bene degli uomini; e del resto cacciare gli animali di piccola taglia fa normalmente parte delle loro attività di raccoglitrice di cibo. In molte culture, le donne non solo raccolgono tutti gli alimenti vegetali necessari alla comunità, ma si occupano anche della pesca. Se il riparo familiare è piccolo, sono loro che lo costruiscono e non gli uomini. Le donne dimostrano la stessa resistenza alle lunghe marce degli uomini, trasportando normalmente un peso simile se non maggiore⁸.

Dove le donne non sono state condizionate a una degradante passività, la loro forza emotiva e il loro comportamento maturo fanno spesso sembrare gli uomini dei bambini viziati. Per quanto riguarda la loro capacità di «pensiero astratto», le donne hanno verosimilmente contribuito in misura considerevole, durante la preistoria, all'elaborazione delle idee religiose, come attesta la larga prevalenza di profetesse e di sciamane celtiche o nordiche. Né ci dobbiamo dimenticare che gli oracoli di Delfi, ai cui responsi si atteneva la leadership maschile degli antichi Greci, erano espressi da profetesse. Il fatto che fossero poi i sacerdoti a interpretare ai supplici i messaggi sibillini era probabilmente dovuto a una modifica patriarcale di una pratica più arcaica che risaliva ai tempi in cui le profetesse e le divinità ctoniche «matriarcali» occupavano una posizione religiosa preminente nella società organica.

Questo per quanto concerne le limitazioni «innate» che gli uomini così

spesso attribuiscono alle donne. Riguardo al loro *status* precedente, un'attenta indagine sulle comunità di cacciatori-raccoglitori rivela che le donne godevano di un grado di parità con gli uomini maggiore di quello che comunemente ci viene fatto credere. Entrambi i sessi occupavano un ruolo sovrano nelle rispettive sfere e tali ruoli erano economicamente troppo complementari per fare della dominazione maschile quella rassicurante norma sociale che i prevenuti osservatori bianchi ci hanno ammannito alcune generazioni fa per attenuare i sensi di colpa dei patriarchi vittoriani. Nella vita quotidiana, le donne si erano unite in una sorellanza fondata sull'attività domestica e sulla raccolta del cibo, mentre gli uomini si riunivano in una fratellanza di cacciatori. Entrambi i sessi erano completamente autonomi. Le distinzioni così profonde che nella società moderna esistono tra «casa» e «mondo» non esistevano nelle comunità organiche. Qui, «casa» e «mondo» erano così strettamente connessi che un uomo cacciato dalla sua famiglia non era più un essere sociale: cessava di esistere. Anche se l'uomo tendeva, perfino in molte comunità egualitarie, a vedersi come il «capo» della famiglia, il suo era un atteggiamento largamente caratteriale che non gli accordava alcun potere particolare. Si trattava semplicemente di una forma di millanteria, dato che la cruda realtà della vita smentiva quotidianamente le sue pretese. Normalmente erano le attività di raccolta del cibo, proprie alla donna, che fornivano la maggior parte dell'alimentazione familiare. La donna non solo procacciava il cibo ma lo preparava, fabbricava gli indumenti per la famiglia e i contenitori atti al trasporto, come i cesti e i vasi di terracotta. Vivendo più dell'uomo a contatto con i figli, era lei ad assumere un ruolo più «dominante» nella loro formazione. Se il marito faceva il prepotente, la moglie poteva cacciarlo senza tante cerimonie dalla capanna o semplicemente tornare nella propria famiglia, dove sia lei sia i suoi figli erano certi di essere accolti, comunque la famiglia giudicasse questa sua decisione. Invecchiando, la sua esperienza veniva riverita come fonte di saggezza e spesso diventava una «matriarca»: una capofamiglia di fatto, se non formalmente.

Quello che palesamente manca alle donne nelle comunità preletterate è la mobilità maschile. La lenta crescita e quindi la lunga dipendenza del piccolo della specie umana – un prolungato periodo di plasticità culturale essenziale per elaborare un *continuum* culturale – limita la capacità della madre di muoversi liberamente. La divisione primitiva del lavoro che assegna i compiti

della caccia al maschio e i compiti domestici alla femmina si basa su una dura realtà biologica: una donna che ha attaccato al collo un bambino rumoroso può difficilmente muoversi di soppiatto e con quelle prestazioni atletiche necessarie per dare la caccia ai grandi animali. Per sua stessa natura, il rapporto madre-figlio limita la donna a modi di vita relativamente sedentari. E ancora, se non si può dire che la donna è debole riferendosi alla sua capacità di svolgere lavori pesanti, è certamente il «sesso più debole» quando si trova davanti a uomini armati, probabilmente ostili, di un'altra comunità. Le donne hanno bisogno degli uomini non solo come cacciatori ma anche come guardiani della famiglia e del gruppo.

Gli uomini diventano i guardiani della comunità non in base a un'usurpazione, ma perché sono meglio forniti di muscoli in una cultura materialmente non sviluppata che deve difendere la propria comunità da predoni ostili⁹.

Senza tante circonlocuzioni, Elizabeth Marshall Thomas riporta un episodio che riassume efficacemente questa dura realtà. Una volta che, insieme ad alcuni colleghi, era riuscita ad avvicinarsi a un sospettoso gruppo di Boscimani, la banda «prese a indietreggiare compatta, le donne coperte dagli uomini, con i bambini in braccio, e ci guardavano con aria ostile»¹⁰. È questa la disposizione primeva. Deve essersi verificata infinite volte nel corso del tempo: le donne con i bambini in braccio dietro agli uomini, loro protettori. Ed è una disposizione molto rivelatrice, in cui è latente un gran numero di implicazioni di rilievo per il futuro sviluppo del gruppo primitivo. Infatti non solo la caccia, ma anche la difesa e più tardi la guerra entrano a far parte delle attribuzioni maschili nella divisione sessuale del lavoro. Poiché queste responsabilità richiedono un coordinamento amministrativo cosciente delle persone e delle risorse, non ci troviamo più di fronte solo alla dura realtà biologica della vita, ma a fatti che sono propriamente *sociali*, o, come li definiamo nel mondo moderno, *politici*.

Quando le bande cominciarono ad aumentare di numero e grandezza, quando cominciarono a differenziarsi in clan, tribù, federazioni tribali e a farsi la guerra tra loro, emerse uno spazio sociale sempre più esteso che venne progressivamente occupato dagli uomini. Gli uomini tendevano a diventare i capi del clan o delle tribù e a riempire i consigli delle federazioni tribali. E questo divenne un «lavoro da uomini», come cacciare o custodire

gli animali. Essi avevano la mobilità e il coraggio fisico necessari per difendere la propria comunità, e quindi anche per amministrare una sfera della vita propriamente sociale ed extra-biologica.

In quelle comunità in cui la discendenza matrilineare aveva un peso culturale considerevole e le attività orticole della donna costituivano la base della vita economica, essa assunse ruoli sociali molto simili a quelli maschili, ma normalmente a livello di clan e non di tribù. Inoltre, quasi invariabilmente condivideva il suo ruolo sociale con i maschi, che nella società matricentrica erano rappresentati dai fratelli e non dal marito. Comunque, la rilevanza sociale della donna nelle comunità matricentriche rivela che la crescente presenza maschile negli affari sociali non derivava da una cosciente degradazione della donna a una sfera domestica «a-mondana». Al contrario, appare chiaro che, almeno all'inizio, il maschio non «usurpò» il potere della femmina; in realtà, il potere sociale in quanto tale non esisteva e doveva ancora essere inventato. La sfera sociale e la posizione dell'uomo al suo interno emersero gradatamente. Il primordiale equilibrio che assegnava funzioni economiche complementari ai due sessi, su base paritaria, lentamente si inclinò verso il maschio, favorendone la preminenza sociale.

Devo a questo punto introdurre una nota discordante. Proprio quando la bilancia si inclinava a favore del maschio, la sua crescente preminenza cominciò a modificare il carattere del gruppo primevo. La sfera sociale non solo emerse come elaborazione del ruolo del maschio nella divisione del lavoro, ma tese anche ad assimilare il suo carattere di cacciatore, di guardiano e, infine, di guerriero. Senza dubbio, la nuova evoluzione verso una cultura a prevalenza maschile si manifestò molto lentamente, con ripetute stasi e mutamenti di percorso a causa dei mutevoli ruoli economici svolti dai due sessi nel corso dello sviluppo sociale. Nelle società basate fondamentalmente sulla raccolta del cibo, la comunità sembra avere una cultura e un temperamento essenzialmente matricentrici, come nelle prime società basate sull'orticoltura. All'opposto, nelle società prevalentemente dedite alla caccia e alla pastorizia, sembrano predominare una cultura e un temperamento patricentrici. Eppure, in questo oscuro, mutevole terreno della preistoria si può percepire una lenta cristallizzazione delle norme sociali e degli atteggiamenti lungo linee maschili, ancor prima che emergano gerarchie complesse e sfruttamento economico. Con la nascita delle città, la matrice

biologica della vita sociale è quasi completamente infranta. I legami di parentela vengono sostituiti con i legami civili, l'ambiente naturale con un ambiente costruito dall'uomo, la sfera domestica con una sfera politica. Non solo il patricentrismo, ma il patriarcato, che nelle società organiche non ha un corrispondente femminile, ottengono pieno riconoscimento¹¹.

Tuttavia, questo avverrà molto dopo. Per il momento fermiamoci a esaminare le differenze caratteriali tra i due sessi e a cercare di stabilire se il passaggio da una prospettiva matricentrica a una patricentrica abbia introdotto gli elementi del dominio nelle società preletterate.

Il maschio, nelle comunità dedite alla caccia, è uno specialista della violenza. Fin dai primissimi giorni dell'infanzia, egli si identifica con tratti «maschili» quali il coraggio, la forza, l'auto-affermazione, la decisione e l'atletismo: tratti necessari al benessere della comunità. La comunità, a sua volta, premierà il maschio per questi atteggiamenti, concorrendo così a promuoverli. Se diventerà un buon cacciatore, godrà di una considerazione generale: da parte degli uomini che lo invidiano e delle donne che lo ammirano, dei bambini che lo rispettano e dei giovani che lo emulano. In una società preoccupata per il problema della sopravvivenza e obbligata a mettere in comune le sue risorse, un buon cacciatore è un bene comune.

Similmente, la femmina è una specialista nell'allevare i bambini e nel raccogliere il cibo. Le sue responsabilità si focalizzano sull'educazione e sul sostentamento. Fin dall'infanzia apprenderà a identificarsi con tratti «femminili» come il prendersi cura degli altri e la tenerezza, e le verranno insegnate occupazioni relativamente sedentarie. La comunità, a sua volta, la premierà per questi suoi atteggiamenti, concorrendo così a promuoverli. Se coltiverà tali attitudini, verrà tenuta in alta considerazione per il suo senso di responsabilità verso la famiglia, per le sue doti e per la sua abilità manuale. In una società matricentrica, questi tratti verranno elevati a norme sociali che impersonificano l'indole comunitaria. Oggi troviamo ancora questa indole in molti villaggi asiatici o indio-americani che praticano l'orticoltura, anche se il sistema è patrilineare. Similmente, in una società patricentrica, i tratti «maschili», rari in un sistema matrilineare, verranno elevati a norma dell'indole comunitaria, anche nei rari casi in cui coesistono con un sistema matrilineare di discendenza.

Non c'è una ragione intrinseca per cui una comunità patricentrica, *solo*

perché ha un temperamento «maschile», debba essere gerarchica o debba ridurre le donne in posizione sottomessa. I ruoli economici dei due sessi sono ancora complementari; senza il sostegno che ognuno dei due sessi dà all'altro, la comunità si disintegrerebbe. Non solo, ma entrambi i sessi godono ancora di una completa autonomia nelle rispettive sfere. Nel proiettare i nostri atteggiamenti sociali sulle società preletterate, non riusciamo spesso a renderci conto di quanto lontana sia una comunità domestica primordiale da una moderna società politica. Più avanti, in una rassegna della mitologia primitiva, mostrerò come il concetto di potere nel mondo primordiale sia ancora estremamente amorfo e indifferenziato. Finché la crescente sfera civile rimane un'estensione pragmatica del ruolo maschile nella divisione del lavoro, è solo questo e nient'altro. Anche quando la sfera civile si espanderà, essa sarà ancora radicata nella vita domestica e a questa intimamente interconnessa; da qui il potere sacrale che circonda la donna nelle più patricentriche società primordiali.

Solo quando la vita sociale viene sottoposta a una differenziazione gerarchica ed emerge come spazio separato che va organizzato in proprio, troviamo conflitto tra sfera domestica e civile, un conflitto che introduce la gerarchia anche nella vita domestica e che sfocia non solo nella sottomissione della donna, ma nella sua degradazione. Allora, quei tratti propriamente «femminili», che la società primordiale valuta come un bene molto prezioso per la sopravvivenza, vengono degradati a tratti della subordinazione sociale. La capacità femminile di prendersi cura degli altri viene degradata a rinuncia, la sua tenerezza a obbedienza. Anche i tratti «maschili» propri all'uomo subiscono una trasformazione: il suo coraggio diventa aggressività; la sua forza viene usata per dominare; la sua auto-affermazione si trasforma in egoismo; la sua determinazione in ragione repressiva; il suo atletismo è sempre più diretto alle arti della guerra e del saccheggio.

Tuttavia, mentre avvengono queste trasformazioni, è importante individuare la materia prima con la quale la società gerarchica costruirà il suo edificio morale e sociale. La violazione della società organica è latente nella stessa società organica. L'unità originaria della comunità primitiva, sia al suo interno sia con la natura, è già indebolita dallo sviluppo della vita sociale comunitaria, dalla sua differenziazione ecologica. Purtroppo, il crescente spazio sociale occupato dagli uomini è ancora tutto avvolto in una matrice naturale di legami di sangue, di affinità familiari e di responsabilità

nella divisione sessuale del lavoro. È solo quando emergeranno in maniera netta interessi sociali che, scontrandosi con questa matrice naturale, trasformeranno i punti deboli e le crescenti tensioni della società organica in aperte fratture, che alla fine si romperà l'unità tra uomo e uomo e tra uomo e natura. Allora emergerà il potere, non solo come fatto sociale, con tutte le sue differenziazioni, ma come concetto; e contemporaneamente emergerà il concetto di libertà.

Per rintracciare quello che è, forse, il primo gruppo sociale che nelle comunità preletterate ha più di ogni altro attraversato le linee di parentela e la divisione del lavoro, il primo gruppo che ha in se stesso le basi per un interesse sociale separato (un interesse che si estrania dalle relazioni complementari che unificano la comunità in un tutt'uno), dobbiamo volgerci ai gruppi d'età e in particolare agli anziani della comunità. Nascere, essere giovani, maturare e infine invecchiare e morire è un fatto naturale, come essere donna, o uomo, o appartenere a un lignaggio di sangue. Ma più uno invecchia, più acquisisce interessi distinti che non sono «naturali». Questi interessi sono puramente sociali. Gli ultimi anni della vita sono un periodo in cui diminuiscono le forze fisiche, gli anni del declino, un periodo di aperta dipendenza. Chi sta invecchiando e chi è già vecchio sviluppa interessi che non sono legati né al suo ruolo sessuale né al suo lignaggio. Per la loro sopravvivenza i vecchi dipendono, in definitiva, dal fatto che la comunità sia sociale nel pieno senso del termine, che cioè provveda a loro non perché partecipino al processo di produzione e di riproduzione, ma per i ruoli *istituzionali* da loro coperti nell'ambito sociale.

I sessi sono economicamente complementari, il vecchio e il giovane non lo sono. Nelle comunità preletterate, gli anziani sono i depositari della conoscenza e della saggezza, ma questa funzione non fa che sottolineare il fatto che le loro capacità appartengono ampiamente alla sfera culturale e sociale. Per cui, ancor più del maschio ostentatamente sicuro di sé che può poco a poco sviluppare un senso di potere sociale, quanti si stanno avvicinando o sono già arrivati a un'età avanzata tendono a essere socialmente coscienti, per una questione di sopravvivenza. Essi condividono un interesse comune indipendentemente dal loro sesso o dal loro lignaggio. Sono loro che più di tutti hanno da guadagnare con l'istituzionalizzazione della società e con l'emergere della gerarchia, perché è in questo ambito e

come risultato di questo processo che essi possono preservare quei poteri che sono loro negati dalla debolezza fisica e dall'infermità. La loro esigenza di potere sociale, e per di più di potere sociale gerarchico, è funzione della loro perdita di potenza biologica. La sfera sociale è il solo ambito in cui il potere possa essere creato e, nello stesso tempo, la sola sfera che possa fare da cuscinetto tra le forze naturali e la loro vulnerabilità. Per cui, sono loro gli architetti *par excellence* della vita sociale, del potere sociale e della sua istituzionalizzazione lungo linee gerarchiche.

Gli anziani possono, certo, svolgere funzioni che sollevano i giovani adulti da certe responsabilità. Le donne anziane possono prendersi cura dei bambini e assumersi compiti produttivi sedentari che altrimenti dovrebbero essere espletati dalle loro figlie. Allo stesso modo, gli uomini anziani possono costruire le armi e insegnare ai loro figli e ai loro nipoti a usarle nel modo più efficace. Ma questi compiti, pur alleggerendo il peso che grava sulle spalle dei giovani, non rendono gli anziani indispensabili alla comunità. E in un mondo spesso duro e insicuro, un mondo governato ancora dalla necessità naturale, gli anziani sono i membri meno necessari della comunità. In situazioni in cui scarseggia il cibo e la vita della comunità è occasionalmente messa in pericolo, sono loro i primi a essere eliminati. La letteratura antropologica è piena di esempi di vecchi uccisi o espulsi in periodi di carestia, una pratica che va da forme episodiche a forme consuetudinarie come nel caso di quelle comunità che normalmente abbandonano a sicura morte i propri anziani ogniqualvolta il gruppo lascia un campo e muove verso altre località.

In tal modo, la vita degli anziani è sempre gravata da questo senso di insicurezza, che si va ad aggiungere a quell'insicurezza che le persone di ogni età possono sentire in comunità materialmente sottosviluppate. L'ambiguità che permea la visione della natura propria al mondo primordiale, una visione che mescola continuamente la reverenza e l'adattamento ecologico con la paura, è accentuata tra gli anziani da una sfumatura di odio, perché assai più dei giovani essi temono le vicissitudini della natura. Le nascenti ambiguità degli anziani nei confronti della natura daranno più tardi origine alla ragione repressiva propria della «civiltà» occidentale. Questa razionalità sfruttatrice contrappone la società civile alla società domestica e spinge le élite sociali alla ricerca del dominio che, in un contesto storico successivo, trasformerà

l'insicurezza in egoismo, in pulsione acquisitiva, in sete di potere. Insomma, il principio sociale verrà a un certo punto trasformato dalla sua stessa dialettica interna in principio asociale. E sempre qui troviamo i germi dell'odio verso l'eros e il corpo, un odio che, a sua volta, forma la matrice archetipa dell'aggressività e del desiderio di morte.

Inizialmente, gli anziani riescono a creare un minimo di potere a loro favore attraverso il controllo del processo di socializzazione. I padri insegnano ai figli le arti per procacciarsi il cibo, e le madri alle figlie. Gli adulti, a loro volta, consultano i propri genitori praticamente su ogni piccolo fatto della vita, da quelli pragmatici di tutti i giorni a quelli rituali. Nella comunità preletterata, come dicevamo, sono gli anziani i depositari del sapere sociale. Per quanto le loro conoscenze siano offerte con amore, non sempre sono del tutto disinteressate, spesso contengono, seppure inconsciamente, una certa dose di astuzia e di interesse personale. Non si tratta semplicemente del fatto che la mente del giovane è plasmata dagli adulti, come necessariamente avviene in tutte le società, ma che è plasmata in modo tale da perpetuare il rispetto della saggezza degli adulti, se non della loro autorità. Le dure cerimonie di iniziazione che molte comunità preletterate infliggono agli adolescenti maschi possono certamente avere come obiettivo di servirsi del dolore per «imprimere» la saggezza degli anziani nella mente dei giovani, come sostengono un certo numero di antropologi; ma a parer mio viene così «impresso» anche il senso della loro autorità. Gli anziani, che aborriscono la necessità naturale, diventano l'incarnazione della necessità sociale: l'ottusa «crudeltà» che il mondo naturale infligge loro si trasforma, grazie a un processo di catalisi sociale, in una crudeltà consapevolmente inflitta ai giovani. La natura comincia a vendicarsi di quei primi tentativi della società primordiale di controllarla. Ma si tratta ancora di una natura interiorizzata, una natura che è dentro l'uomo. Il tentativo di dominare la natura «esterna» verrà successivamente, quando l'umanità sarà concettualmente pronta a trasferire il suo antagonismo sociale verso il mondo naturale «esterno». Bevendo alla magica fontana della saggezza, comunque, gli educatori sono educati alla razionalità repressiva. E lo scotto imposto dalla natura nella cosmografia scandinava viene riscosso: l'occhio ferito di Odino comincia a perdere la sua capacità visiva.

A tutto merito della società primordiale, va rilevato che la gerarchia

fondata esclusivamente sull'età non è una gerarchia istituzionalizzata, ma è piuttosto una gerarchia allo stato nascente: una gerarchia ancora inscritta in una matrice egualitaria. Infatti, raggiungere un'età avanzata è il fato che attende tutti coloro che non muoiono prematuramente. Dato che i privilegi competono agli anziani, ognuno nella comunità ne è erede. Per quanto i privilegi varino a seconda delle fortune della comunità, essi sono comunque troppo tenui perché possano essere considerati più che compensazioni per le infermità che gli anziani devono patire durante il processo di invecchiamento. L'equilibrio primordiale che accorda la parità a tutti i membri della comunità, tanto agli uomini quanto alle donne, si perpetua così con i privilegi accordati all'anziano, che in questo senso non possono essere visti come privilegi veri e propri.

Ciò che è problematico nel successivo sviluppo della gerarchia è *come* gli anziani abbiano cercato di istituzionalizzare questi privilegi e *che cosa* siano infine riusciti a ottenere. Radin, in un'acuta e spietata ricerca sulla gerarchia legata all'età, nota che gli anziani nelle comunità di cacciatori-raccoglitori «hanno quasi sempre funzionato da stregoni di un qualche tipo» e, con lo sviluppo delle società agricole basate sul clan, hanno acquistato la loro forza grazie soprattutto ai riti e alle società rituali da loro ampiamente controllate»¹². Il potere sociale comincia a cristallizzarsi come feticizzazione del potere magico su certe forze della natura. Per cercare di affrontare questa contorsione dialettica, dobbiamo rimettere a fuoco la nostra prospettiva in modo da includere un modo particolarissimo di sensibilità e di esperienza sociale, stupefacentemente moderno: la sensibilità e l'esperienza dell'anziano e insieme dello sciamano.

Lo sciamano è una figura strategica in qualsiasi studio della gerarchia sociale perché è lui (o talvolta lei, anche se con il tempo predominano i maschi) che cristallizza i privilegi degli anziani (strato sociale cui nelle comunità primordiali accedono tutti) come privilegi particolari di uno speciale segmento di questo strato. È lui che professionalizza il potere. È lui che fa del potere il privilegio di pochi eletti, un gruppo in cui solo apprendisti accuratamente scelti e non la comunità nel suo insieme possono sperare di entrare a far parte. La sua personalità di vate esprime, sostanzialmente, l'insicurezza dell'individuo a livello di nevrosi sociale. Se l'uomo cacciatore è uno specialista della violenza e la donna raccoglitrice è una specialista del

prendersi cura degli altri, lo sciamano è uno specialista della paura. Coniugando insieme la funzione magica e quella divinatoria, egli media tra il potere sovrumano dell'ambiente e le paure della comunità. Weston La Barre osserva che, rispetto al sacerdote che «implora l'Onnipotente», lo sciamano è «psicologicamente e socialmente più primitivo... Le potenze esterne invadono e abbandonano il suo corpo a loro piacimento, tanto deboli sono i confini del suo ego e tanto artificiose le sue fantasie»¹³. Forse, ancor più significativo di questa distinzione è il fatto che lo sciamano è l'incipiente personificazione dello Stato. Diversamente dagli altri membri della comunità primordiale, che partecipano in maniera egualitaria agli affari della vita sociale, lo sciamano e i suoi colleghi sono professionisti della manipolazione politica, che tendono a minare quella semplicità e quel diletterismo che sono i tratti distintivi della società domestica rispetto alla società politica. Gli sciamani «collegati informalmente tra loro anche nelle più semplici civiltà di cacciatori-raccoglitori», nota Radin, «non appena emergono le strutture politiche del clan li troviamo riuniti formalmente in uno o più gruppi»¹⁴. Detto in termini più espliciti, i gruppi sciamanici cui allude Radin sono lo stadio iniziale delle istituzioni politiche.

Al loro ruolo politico viene dato maggior rilievo da La Barre nel suo imponente studio sullo sciamanesimo e i culti detti «della crisi»:

Ogni piccolo gruppo cultico è un'incipiente entità autonoma, una forma incipiente di società chiusa, di unità politica, così come ogni Chiesa è uno Stato potenziale. Evidenziato nello spiegare i culti «della crisi», l'aspetto politico è stato invece curiosamente trascurato nella maggior parte degli studi dedicati allo sciamanesimo. Sia gli sciamani nord-americani sia quelli siberiani... furono spesso leader e protettori del loro gruppo; e i messia-sciamani del Sud America riunivano generalmente nelle loro mani un potere politico e magico tanto sugli uomini quanto sul cosmo. Paul Roux ha studiato il potere sugli elementi naturali e sugli eventi politici tra gli sciamani di Gengis Khan; e René de Nebesky-Wojkowitz ha dimostrato che l'oracolo statale, la cerimonia divinatoria del Tibet, è una *trance* profetica di indubbio carattere sciamanico. Anche gli antichi *wu* cinesi erano sciamani politici. Chiaramente gli sciamani asiatici e americani discendono dalla stessa tradizione, e il loro aspetto intrinsecamente politico riappare in maniera sorprendente nella danza nord-americana del fantasma messianico o nei re-divinità e nei capisciamani sud-americani, tanto dell'Amazzonia quanto delle Ande¹⁵.

E per molte pagine La Barre continua a portare dati sulla presenza di un qualcosa di simile in quasi tutte le aree mondiali e in quasi ogni civiltà antica, compresa quella greco-romana.

Ma la condizione dello sciamano nella società primordiale è notoriamente

insicura. Spesso generosamente remunerato per le sue prestazioni magiche, può però essere aggredito e perfino ucciso, per vendetta, se le sue tecniche falliscono. Per questo deve continuamente cercare alleanze e, cosa ancor più significativa, favorire la creazione di centri di potere che si appoggino l'un l'altro per proteggersi dal resto della comunità in generale. Utilizzando il suo ruolo semi-religioso di cosmologo primitivo, crea miti ideologici che cristallizzano l'incipiente potere in potere effettivo, di concerto con gli anziani (esaltandone l'autorità sui giovani) o con i giovani ma prestigiosi guerrieri, che tendono a formare società militari proprie. Da costoro, egli a sua volta riceve quell'appoggio di cui ha estremamente bisogno per attutire gli effetti negativi della sua fallibilità. Che poi egli possa entrare in competizione con questi poteri, cercando di usurparne l'autorità, è irrilevante in questo stadio evolutivo. Il punto essenziale è che lo sciamano è il demiurgo delle istituzioni e delle coalizioni politiche; egli non solo convalida l'autorità degli anziani con un'aura magico-politica, ma dovendo soddisfare il suo bisogno di potere politico tende a favorire il carattere «maschile» della comunità patricentrica, esaltando gli elementi aggressivi e violenti di quel carattere e alimentandoli con un nutrimento mistico e una forza soprannaturale.

Il dominio, la gerarchia e la subordinazione femminile cominciano ora a emergere. È invece difficile delineare, in questa fase dello sviluppo, l'emergere di classi economiche organizzate e dello sfruttamento sistematico di uno strato sociale dominato. Certamente i giovani vengono sottoposti al dominio di una gerontocrazia clanica o tribale, mentre gli anziani, gli sciamani e i capi militari acquistano particolari privilegi sociali. Ma sono così radicate nella società le regole primordiali dell'usufrutto, della complementarità e del minimo irriducibile che l'economia di questo mondo antico si dimostra sorprendentemente impervia a tali cambiamenti socio-politici. «Nella maggioranza delle tribù aborigene», osserva Radin, «non c'erano raggruppamenti di individui basati su vere distinzioni di classe». E aggiunge: «C'erano numerosi schiavi; ma, pur essendo le loro vite insicure per mancanza di *status*, non erano mai sistematicamente costretti a fare lavori servili, né erano considerati come una classe inferiore e degradata nel senso che noi diamo al termine»¹⁶. C'erano anche uomini ricchi, ma come osserva Manning Nash, «nelle economie primitive e contadine i meccanismi

livellatori giocavano un ruolo cruciale nell'inibire eccessivi aumenti di ricchezza da parte di individui o gruppi particolari». Tali meccanismi livellatori assumono varie forme come

i prestiti forzosi a parenti e vicini; una grande festa che doveva accompagnare un successo economico; una gara a chi spendeva di più, come nel *potlatch* degli indiani della costa nord-occidentale, durante il quale venivano distrutti grossi quantitativi di beni preziosi; i tributi rituali conseguenti al fatto stesso di ricoprire una carica nelle gerarchie civili o religiose centro-americane; le donazioni di cavalli e di beni tipiche degli indiani delle praterie. La maggior parte delle economie di piccola scala ha una qualche sua modalità di rimescolare la ricchezza che inibisce i reinvestimenti finalizzati al progresso tecnico, prevenendo così la cristallizzazione in classi economiche¹⁷.

In effetti, l'«indipendenza economica», il massimo obiettivo personale nella società borghese, tende a essere altamente sospetta nelle società preletterate. Spesso, è presa come prova del fatto che la persona ricca è uno stregone che ha accumulato le sue ricchezze grazie a un patto sinistro con potenze demoniache. La ricchezza così acquisita è un «tesoro», concretizzazione di un potere stregato, materia con cui la mitologia intesse le sue leggende faustiane. Quel tipo di indipendenza, il fatto cioè che si tratta di ricchezza «libera» da ogni diretto controllo sociale, implica una breccia nella più fondamentale delle regole primordiali: l'obbligo di reciprocità imposto dai legami di sangue. Il prevalere del sistema di lignaggio, diverso dal sistema territoriale proprio della «civiltà», significa che, nonostante gerarchie e differenze di *status*, la comunità è fatta di parenti, e perciò la sua ricchezza, come mi ha fatto osservare Patrick Malloy, deve essere «usata per rinforzare o allargare le relazioni sociali», non per indebolirle o restringerle. La ricchezza può essere acquisita solo all'interno dei parametri del sistema di lignaggio, e in effetti filtra poi alla comunità attraverso il «sistema di livellamento». Sempre secondo Malloy, «l'uomo più ricco» della comunità sarà spesso in realtà «quello che se la passa peggio poiché ha dato via tutta la sua ricchezza materiale». Egli ha infatti l'obbligo ben definito «di fare regali quando sollecitato, di fornire la 'ricchezza della sposa' e altre importanti funzioni essenziali per la sopravvivenza della comunità».

La natura, così, vincola la società a se stessa grazie all'originario patto di sangue. Patto che non solo ratifica la parentela come atto fondante della vita sociale primordiale, ma anche la sua complessa rete di diritti e doveri. Prima che la gerarchia e il dominio si possano consolidare in classi sociali e in

sfruttamento economico; prima che la reciprocità lasci il posto al «libero scambio» dei beni; prima che l'usufrutto possa essere rimpiazzato con la proprietà privata e il minimo irriducibile con il lavoro come norma distributiva dei mezzi di sostentamento; prima che questo immenso complesso possa essere dissolto e rimpiazzato da uno classista, basato sullo scambio e la proprietà, bisogna spezzare il patto di sangue con tutto ciò che comporta.

La gerarchia e il dominio sono come ingabbiati dal patto di sangue finché non si afferma uno spazio sociale completamente nuovo che costituisce la base per le relazioni di classe e lo sfruttamento sistematico tra essere umani. Dobbiamo fissarci molto chiaramente in mente questo periodo preclassista e preeconomico dello sviluppo sociale, perché il vasto *corpus* ideologico della modernità, in particolare il capitalismo nella sua forma occidentale, è stato concepito in modo da dissimularlo ai nostri occhi. Anche concetti come comunismo primitivo, matriarcato ed eguaglianza sociale, tanto esaltati dagli antropologi e dai pensatori radicali, giocano un ruolo mistificatorio nel perpetuare questo velo davanti ai nostri occhi. Nella nozione di comunismo primitivo sta in agguato l'idea di una «natura avara», di una «scarsità naturale» che detta le relazioni comunitarie, come se una spartizione comunitaria delle cose fosse esogena all'umanità e la necessità di sopravvivere imponga di superare un egoismo umano «innato» (quell'egoismo che la modernità così spesso identifica con l'individualità). Il comunismo primitivo a sua volta contiene il concetto di proprietà, seppure di carattere «comunitario», che identifica l'individualità con il possesso. L'usufrutto, in quanto trasgressione dei diritti di proprietà sotto *qualsiasi* forma, è occultato dalla proprietà in quanto istituzione pubblica. Inoltre, la «proprietà comune» non è così lontana, concettualmente e istituzionalmente, dalla «proprietà pubblica», dalla «proprietà nazionalizzata» o dalla «proprietà collettiva» da poter affermare che l'incubo della proprietà sia stato completamente rimosso dalla sensibilità e dalla pratica di una società «comunista». Infine, il matriarcato, ovvero il dominio della società da parte delle donne anziché degli uomini, semplicemente modifica la natura del dominio, ma non porta alla sua abolizione: si limita a cambiare il genere della dominazione, perpetuandola in quanto tale.

La scarsità naturale, la proprietà e il dominio persistono dunque proprio

in nome della critica alla società di classe, allo sfruttamento, alla proprietà privata e all'accumulazione di ricchezze. Occultando il primordiale patto di sangue che impedisce l'evolversi della gerarchia e del dominio in società di classe, in sfruttamento economico e in proprietà, la critica classista si limita a sostituire i vincoli della parentela con i vincoli economici invece di trascenderli *entrambi* verso un più alto spazio della libertà. Essa ricostituisce il diritto borghese, consentendo che la proprietà non venga negata dall'usufrutto, che il dominio non venga negato dalle relazioni non gerarchiche e che la scarsità non venga negata da un'abbondanza da cui è possibile far discendere la capacità di selezionare eticamente i bisogni. Il nucleo di critica sostanziale che c'è nell'usufrutto, nella reciprocità e nel minimo irriducibile viene avvolto da una critica *meno fondamentale*: la critica alla proprietà privata, all'ingiusta distribuzione dei mezzi di sostentamento e all'ingiusto compenso del lavoro. La critica di Marx alla giustizia, nel suo commento al Programma di Gotha, rimane uno dei più importanti contributi da lui apportati a una teoria sociale radicale, ma i suoi limiti economicisti sono evidenti nel significato complessivo della sua opera.

Questi limiti acquistano una rigidità ancor più marcata nella sua visione eurocentrica della storia, rivelata in particolare dall'accento posto sul «ruolo progressista del capitalismo» e dalle sferzanti metafore che usa nei confronti del mondo non capitalista. Sarà poi vero che «il progresso umano», quando sarà riuscito a padroneggiare i prodotti dell'epoca borghese, cioè il mercato mondiale e le moderne forze produttive, mettendoli «sotto il controllo comune dei popoli più avanzati» (ovvero gli europei) «cesserà di assomigliare a quel crudele idolo pagano che non beve il nettare se non nei teschi degli uomini uccisi»¹⁸? Queste osservazioni rivelano la peggiore arroganza vittoriana e palesemente ignorano la vitale «preistoria» che il mondo non occidentale ha elaborato lungo molti millenni di evoluzione.

È importante ricordarsi che la società classista non è una creazione dell'umanità intera. Nella sua forma più spietata è la «realizzazione» propria di una minoranza di «popoli avanzati», per lo più europei. La gran massa degli esseri umani che abitavano il pianeta prima dell'era dell'esplorazioni aveva ampiamente sviluppato proprie alternative al capitalismo e alla società di classe. Non abbiamo alcun diritto di considerare queste società come stagnanti e in attesa della gentile carezza della «civiltà» e del crocefisso. Che

le loro forme sociali, le loro tecnologie, la loro cultura e i loro valori siano stati degradati a fatti «antropologici», anziché storici a tutti gli effetti, testimonia di un atavismo intellettuale che, al di fuori delle proprie creazioni sociali, vede solo vestigia della propria «preistoria», l'«archeologia» del proprio sviluppo sociale. Ciò che arrogantemente definiamo la «stagnazione» di molte società non europee può essere invece un'elaborazione diversa e un arricchimento di quei tratti culturali eticamente e moralmente incompatibili con il dinamismo *predatorio* che gli europei così disinvoltamente identificano con il «progresso» e la «storia». Denigrare queste società come stagnanti perché hanno elaborato qualità e valori che gli europei hanno sacrificato alla quantità e all'acquisizione egoistica, ci dice di più sulla concezione che della storia e della morale hanno gli europei che non sulla concezione che i non europei hanno della vita sociale.

Solo ora, dopo che i nostri «idoli pagani», come il nucleare, la guerra biologica e la cultura di massa, ci hanno umiliato a sufficienza, possiamo cominciare a vedere come le culture non europee possano avere seguito sentieri sociali complessi, spesso più raffinati e intelligenti dei nostri. Le nostre pretese a un'egemonia culturale mondiale per diritto di conquista si sono ritorte contro di noi. Siamo stati costretti a rivolgerci verso altre culture non solo alla ricerca di valori più umani, di sensibilità più delicate e di un intuito ecologico più ricco, ma anche di alternative *tecniche* alle nostre altamente mistificate «forze produttive», forze che hanno già cominciato a sopraffarci e a minacciare l'integrità della vita sul nostro pianeta. Ma fino a tempi recenti, il sistema prevalente di dominio non solo ci impediva di avere una visione completa della nostra evoluzione sociale, ma impediva altresì la comprensione di sviluppi sociali alternativi, alcuni decisamente migliori del nostro, altri altrettanto malriusciti, ma raramente peggiori. Se vogliamo che tali sviluppi ci indichino sentieri etici e tecnici alternativi verso un futuro migliore, dobbiamo prima riesaminare l'ampio retaggio del dominio che ha sinora bloccato la nostra visione.

Note al capitolo

1. È difficile mettere sufficientemente in evidenza quanto tutto questo complesso ideologico (teso a salvare i «selvaggi» dalle afflizioni provocate dalla natura, dal paganesimo e dall'ignoranza della

tecnologia moderna, per non parlare dell'immoralità) si accordasse con la mentalità colonialista europea e americana. Le interpretazioni economiciste dello sviluppo sociale umano, sia quella liberale sia quella marxiana, hanno fornito una superba spiegazione ideologica a questa volontà di portare i «selvaggi» nella storia, mettendoli sotto la sovranità euroamericana, al fine non solo di «civilizzarli» a livello culturale, ma anche di «industrializzarli» a livello tecnico. Per Marx questa considerazione è stata fondamentale nel suo approccio al mondo coloniale; ma non fu meno importante per rozzi imperialisti convinti come Rudyard Kipling, Henry Rider Haggard e Leopoldo del Belgio.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property*, vol. 1, Bellamy Library, London, s.d., p. 135 [*Che cos'è la proprietà?*].

3. Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology*, Progress Publishers, Moscow, 1964, p. 46 [*L'ideologia tedesca*].

4. Non posso fare a meno di riportare questa inestimabile osservazione di Polanyi: «L'azione razionale in sé consiste nel mettere in relazione i fini con i mezzi; in particolare la razionalità economica parte dall'assunto che i mezzi siano scarsi. Ma la società umana implica più di questo. Quale dovrebbe essere il fine dell'uomo e come dovrebbe scegliere i suoi mezzi? Il razionalismo economico in senso stretto non dà risposte a queste domande perché implicano motivazioni e valutazioni di ordine morale e pratico che vanno oltre un'esortazione, logicamente irresistibile ma vuota, a essere 'economici'». Si veda Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, Academic Press, New York, 1977, p. 13 [*La sussistenza dell'uomo*].

5. Si veda Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1957 [*La grande trasformazione*].

6. Melville Jacobs, *Patterns in Cultural Anthropology*, The Dorsey Press, Homewood, 1964, p. 192. Considerando la data in cui è stata fatta questa osservazione, l'impostazione di Melville è forse uno dei primissimi esempi di un tale tipo di critica da parte di un antropologo maschio.

7. Quanto queste nozioni siano profondamente radicate nella mente maschile lo si può vedere prendendo in esame gli atteggiamenti di alcuni pensatori radicali, molti dei quali avevano onestamente alzato la bandiera dell'emancipazione femminile come questione sociale fondamentale. Marx ad esempio, rispondendo alle domande personali rivoltegli da una delle sue figlie, osservava che ciò che gli piaceva di più in una donna era la «debolezza». Robert Briffault, un antropologo marxista degli anni Venti, sebbene la sua opera in tre volumi, *The Mothers*, fosse (malgrado tutte le sue deficienze) una monumentale critica ai pregiudizi sociali verso le donne e verso il loro contributo storico, concludeva che «alle donne mancano costituzionalmente quelle qualità che contraddistinguono l'intelletto maschile... Il tipo di intelligenza femminile è diverso dal tipo di intelligenza maschile; è concreta e non astratta, particolare e non generale. Le capacità critiche, analitiche e disinteressatamente creative dell'intelletto sono meno sviluppate nelle donne che negli uomini». Si veda Erich Fromm (a cura di), *Marx's Concept of Man*, Frederick L. Ungar, New York, 1959, p. 296 e Robert Briffault, *The Mothers*, vol. 3, MacMillan, New York, 1927, p. 507 [*Le madri*].

8. Per citare un solo esempio, Elizabeth Marshall Thomas, che ha passato molti mesi tra i Boscimani del Kalahari, descrive una delle loro giovani donne, Tsetchwe, di ossatura sottile e molto al di sotto del metro e cinquanta di altezza, che arriva al campo con un carico di meloni e di legna da ardere, oltre che con il cibo raccolto. Compreso un suo bambino, seduto in cima al tutto, il carico di Tsetchwe «doveva pesare almeno cinquanta chili...», e questo carico non era trasportato dalla donna solo per qualche metro. Si veda Elizabeth Marshall Thomas, *The Harmless People*, Vintage Books, New York, 1958, p. 90.

9. Queste osservazioni sulle capacità muscolari del maschio non intendono negare la notevole forza femminile. Le differenze fisiche tra i sessi sono relative. La società primitiva ha creato la maggior parte di queste differenze perché doveva farlo, ma non le ha feticizzate o polarizzate come facciamo noi con l'«uomo forte» e la «donna debole», né ha esteso le loro differenze fisiche al carattere e alla personalità.

10. Marshall Thomas, *The Harmless People*, cit.

11. Devo qui ribadire il punto che il «matriarcato», il quale implica la dominazione femminile sugli uomini, non è mai esistito nel mondo primitivo per il semplice fatto che non esisteva il dominio in quanto tale. Per cui, la tanto citata «prova» di Lévi-Strauss, secondo cui gli uomini hanno sempre «dominato» le donne perché non esistono prove che le donne abbiano mai dominato gli uomini, è semplicemente irrilevante. Il punto in questione è se in realtà il dominio sia sempre esistito. Quando Lévi-Strauss presume che sia sempre esistito, si limita a proiettare sulla società primitiva la propria prospettiva sociale, un tratto tipicamente maschile del quale, ironia della sorte, è caduta vittima anche Simone de Beauvoir nel suo splendido libro *The Second Sex*, Bantam Books, New York, 1961, p. 65 [*Il secondo sesso*].

12. Radin, *The World of Primitive Man*, cit., p. 212.

13. Weston La Barre, *The Ghost Dance*, Doubleday & Co., New York, 1970, p. 107.

14. Radin, *The World of Primitive Man*, cit., p. 214.

15. La Barre, *The Ghost Dance*, cit., p. 301.

16. Radin, *The World of Primitive Man*, cit., p. 215.

17. Manning Nash, *Primitive and Peasant Economic Systems*, Chalder, Scranton, 1966, p. 35.

18. Marx, *The Future Results of British Rule in India*, in *Selected Works*, vol. 1, cit., p. 499 [*I risultati futuri della dominazione britannica in India*].

capitolo quarto

Epistemologie del dominio

Il passaggio dalle società gerarchiche a quelle di classe avvenne a due livelli: quello materiale e quello soggettivo. A livello materiale comparvero la città, lo Stato, una tecnica autoritaria, un'economia di mercato altamente organizzata. Il passaggio soggettivo trovò espressione nella comparsa di una sensibilità e di un insieme di valori repressivi che organizzarono psicologicamente l'intero regno dell'esperienza lungo linee di comando/obbedienza. Tali atteggiamenti potrebbero essere filosoficamente definiti come *epistemologie del dominio*. Non meno delle trasformazioni materiali, queste epistemologie alimentarono lo sviluppo del patriarcato e di una morale egoistica in seno ai gruppi dominanti della società e al tempo stesso alimentarono nei dominati una conformazione psichica basata sul senso di colpa e sulla rinuncia. Così come il nostro corpo risponde all'aggressione con il combattimento o con la fuga, le società di classe strutturano la nostra psiche per il comando o per l'obbedienza.

Una razionalità repressiva, che non deve essere confusa con la ragione in quanto tale, diede un carattere profondamente ambiguo al passaggio dalla società organica alla società di classe. La ragione ha sempre identificato il realizzarsi dell'uomo con la coscienza del sé, con la lucidità logica e con l'uscita dal nebuloso mondo della mitopoietica. Anche faccende di fede e di

religione sono state interpretate razionalmente, mediante teologie estremamente sistematiche, derivate razionalmente da alcune credenze fondamentali. Ma questo vasto progetto di umanizzazione, dalla società organica alla società di classe, ebbe luogo senza una chiara base etica, dai contenuti razionali definiti, per la realizzazione dell'uomo. Per questo motivo la comparsa della società di classe ha portato con sé, fin dagli inizi, un evidente paradosso: com'è possibile che la ragione concepita come *strumento* o metodo per raggiungere fini etici si integri con la ragione concepita come carattere inerente, come *significato* di quegli stessi fini etici?

Tragicamente, non basta la sola ragione, come credevano ottimisticamente i grandi pensatori dell'Illuminismo, per risolvere un tale paradosso. Fin dal principio la società di classe è stata attraversata da contraddizioni critiche che, nel mondo occidentale, hanno prodotto uno spaventoso retaggio del dominio, il quale minaccia di spingerci in un abisso che potrebbe inghiottire la vita sociale stessa. Questo ha permesso l'emergere di un anti-razionalismo così corrosivo e così introverso nella sua ostilità verso l'intelletto da perdere letteralmente di vista proprio il retaggio del dominio. Nel rinunciare all'intelligenza per l'intuizione, alla razionalità per l'impulso, alla coerenza per l'eclettismo, alla totalità per una mistica «unitarietà», si finisce infatti con il rafforzare quel retaggio, non foss'altro perché così facendo rinunciamo a dissolverlo con i mezzi dell'analisi razionale.

Nella reazione al pensiero illuminista si deve salvare la ragione, pur senza diventare «razionalisti», senza cioè ridurre la ragione a mera tecnica. Raramente la società ha avuto così drammaticamente bisogno di una chiara comprensione dei modi di interiorizzazione del potere e della storia del dominio come oggi, quando è in gioco la stessa sopravvivenza dell'umanità. È comunque con l'uso della ragione, piuttosto che con il razionalizzare sulla ragione stessa, che la mente rivela le sue promesse e i suoi trabocchetti. Meglio sarebbe usare le nostre facoltà razionali e riflettere su di esse successivamente che perderle in un oscuro retaggio che rischia di obliterare la mente stessa.

I livelli materiali e soggettivi cui le società gerarchiche si cristallizzano in società di classe non sono nettamente separabili. Per usare il linguaggio del pensiero sociale vittoriano, non si può tranquillamente parlare di un livello come «base» dell'altro: i due livelli sono inestricabilmente intrecciati fra di

loro. La città, che alle origini della storia appare come «effetto» del fondamentale passaggio dalla parentela alla territorialità, è in realtà a sua volta talmente importante per il dissolversi del «patto di sangue» che non può non essere considerata una delle «cause», per quanto appaia secondaria rispetto alle più importanti innovazioni in campo tecnico e ideologico. In effetti, la vita urbana fin dal principio occupa un posto così ambivalente nella logica comune di causa ed effetto che faremmo bene a utilizzare con cautela questi due concetti.

Una cosa è certa: il patto di sangue, che più di ogni altro singolo fattore teneva insieme valori e istituzioni primordiali, poteva essere superato solo dopo che il richiamo ai vincoli di sangue fosse stato sostituito da quello a vincoli civili. Solo dopo che il sistema territoriale ebbe cominciato a dissolvere il sistema di parentela o quanto meno ad attenuare i suoi legami di responsabilità, termini sacri come «fratello» e «sorella» cessarono di essere imperative realtà naturali¹. Da allora in poi, «fratellanza» venne sempre più a significare una comunanza di interessi materiali e politici più che di interessi di parentela, e le «sorelle» divennero il mezzo per stabilire alleanze, per unire i maschi in fratellanze sociali basate sui bisogni militari, politici ed economici.

È difficile sopravvalutare l'impatto sociale e culturale di questi fattori materiali e soggettivi, così chiaramente radicati nello sviluppo della città e dello Stato. L'umanità era così tenacemente aggrappata al suo primitivo patto di sangue che le precedenti forme sociali rimasero spesso intatte anche dopo essere state svuotate del loro contenuto. In molti casi i clan non vennero immediatamente distrutti; spesso sopravvissero al pari della famiglia allargata, come ombre del passato. In realtà, essi vennero sottilmente rielaborati in strumenti del nuovo Stato emergente, dapprima al servizio delle nascenti corporazioni sacerdotali e poi, in forme residuali, al servizio dei capi militari e dei re.

Possiamo qui intuire quale sia stato il lavoro ideologico del clero primitivo, emerso da una rielaborazione dello sciamanesimo. Liberandosi della vulnerabilità sociale dello sciamano, il cui corpo era solo un «vaso» degli spiriti, la corporazione sacerdotale aveva acquisito il ruolo di ditta di intermediazione cosmica tra l'umanità e le sue divinità sempre più antropomorfe, che ormai non potevano essere confuse con gli spiriti della

natura che popolavano l'ambiente della società organica. La teologia cominciò a prendere il sopravvento sulla divinazione. Versioni apparentemente razionali dell'origine, del funzionamento e del destino del cosmo, ormai impregnate di un'epistemologia del dominio, cominciarono a rimpiazzare la magia. Ponendo l'accento sulla «colpa» del «peccatore» e sul «dispiacere» degli dèi, la corporazione dei preti poté acquisire un'immunità all'insuccesso che era sempre mancata allo sciamano. Gli insuccessi *tecnici* dello sciamano, che rendevano così tipicamente insicuro il suo *status* sociale nelle società primordiali, potevano essere reinterpretati dal clero emergente come prova delle mancanze *morali* della comunità stessa. La siccità, le malattie, le inondazioni, le invasioni di locuste e le sconfitte in guerra, per citare le piaghe bibliche dell'antichità, vennero reinterpretate come punizioni di divinità adirate per le malefatte della comunità e non più come oscura opera di spiriti malefici. L'insuccesso tecnico venne, di fatto, trasferito dalla corporazione sacerdotale a un'umanità caduta, che doveva espiare le sue debolezze. E solo le suppliche dei sacerdoti, manifestamente rafforzate da generosi sacrifici in forma di beni e servizi, potevano salvare l'umanità, attenuare le azioni punitive degli dèi, ripristinare la preesistente armonia tra l'uomo e le sue divinità. Con il tempo, sacrifici e suppliche divennero una tensione permanente che non poteva essere allentata né da parte della comunità né da parte della corporazione sacerdotale. Quando si fu istituzionalizzata al punto che l'episodico divenne cronico, questa tensione diede luogo alle prime teocrazie che andavano a braccetto con le prime città, il cui epicentro era sempre il tempio con i suoi alloggi sacerdotali e i suoi magazzini, con le botteghe e le abitazioni dei suoi artigiani e dei suoi burocrati. La vita urbana cominciò con un altare, non semplicemente con un mercato, e probabilmente con mura che, oltre che manufatto difensivo, erano anche intese a delimitare lo spazio sacro da quello naturale.

È cosa da togliere il fiato pensare all'intricata varietà di fili ideologici che entrano nel nuovo arazzo, con tutta la sua simbologia di classe e il suo sfruttamento materiale. Nel convertire i mondani spiriti della natura in divinità e diavoli soprannaturali fatti a immagine dell'uomo, la corporazione sacerdotale creò astutamente un nuovo ordine sociale e ideologico, un nuovo modo di interiorizzare il dominio. La divinità protettrice della comunità divenne sempre più un surrogato della comunità nel suo complesso, divenne

letteralmente una personificazione della solidarietà originaria, che acquisì gradualmente gli orpelli della sovranità sociale. Ludwig Feuerbach ci porta involontariamente fuori strada quando afferma che i nostri dèi, fatti a immagine dell'uomo, erano la proiezione dell'umanità in un mondo religioso dell'aldilà; in realtà, essi erano la proiezione della corporazione sacerdotale in un pantheon fin troppo reale di dominio sociale e di sfruttamento materiale.

A ogni modo, le terre comunitarie e i loro prodotti, precedentemente a disposizione di tutti grazie alla pratica dell'usufrutto, erano ora viste come dono di una divinità soprannaturale i cui desideri, esigenze, ordini trovavano espressione per il tramite di mediatori terreni che, alla fine, acquisirono una sovranità teocratica sulla comunità, sul suo lavoro e sul suo prodotto. La proprietà comunitaria, per giocare con una contraddizione in termini, faceva così irruzione sotto forma di comunismo degli dèi e dei loro amministratori terreni. Ciò che era stato una volta a disposizione della comunità *come un tutto*, veniva ora messo a disposizione dell'Uno deificato, se non altro tramite una divinità protettrice di un pantheon soprannaturale che, nel suo ruolo di personificazione della comunità, aveva finito con il trasformare quest'ultima in un'aggregazione obbediente retta da un'élite di sacerdoti. Gli spiriti della natura che avevano popolato il mondo primordiale vennero riassorbiti in divinità tutelari. La Dea Madre che rappresentava la fecondità della natura in tutta la sua diversità, raffigurata nella grande varietà di subdivinità, venne schiacciata dal Dio degli Eserciti, i cui duri codici morali erano formulati nel regno astratto della sua celeste soprannaturalità.

Anche il clan, come la corporazione sacerdotale, venne trasformato in una corporazione economica. La comunità, una volta concepita come vitale *attività* di socializzazione, diventò fonte di lavoro comunitario passivo, mero strumento di produzione. Gli aspetti comunitari vennero apprezzati nella misura in cui si prestavano al coordinamento tecnico, allo sfruttamento e alla razionalizzazione: antichissima lezione sulla natura sfruttatrice del comunismo strutturato attorno alla gerarchia. Perciò la società del clan, lungi dall'essere subito cancellata, venne utilizzata contro se stessa per produrre ricchezze materiali. La corporazione sacerdotale era diventata di fatto essa stessa un clan che si elevava su tutti gli altri clan, come ad esempio i Leviti ebrei. Era diventata qualcosa di assolutamente nuovo: una *classe*.

La ricchezza accumulata, intesa ora come somma dei sacrifici materiali

offerti dall'uomo alle divinità, venne spogliata dei tratti demoniaci che la società organica aveva attribuito alla tesaurizzazione. I ricchi templi che vennero eretti nel Vecchio e nel Nuovo Mondo testimoniano dapprima della sacralizzazione dell'accumulo di ricchezza, poi del bottino come ricompensa del valore guerriero e infine del tributo come risultato della sovranità politica. I doni, che una volta simboleggiavano l'alleanza tra popoli in sistemi di mutuo appoggio, vennero trasformati in tasse e tributi per la sicurezza politica e soprannaturale. Queste radicali trasformazioni dei clan comunitari in forza lavoro, delle terre comunitarie in demanio sacerdotale, dei miti conciliatori in narrazioni religiose repressive, delle responsabilità di parentela in interessi di classe, del comando gerarchico in sfruttamento di classe... devono essere apparse più come spostamenti progressivi di accento in seno ai sistemi tradizionali che come aperte rotture con i costumi consacrati. A parte gli effetti catastrofici delle invasioni, la società primitiva sembra essere stata sedotta da un nuovo ordine sociale di classe senza uno stacco netto dallo schema della società organica.

Non fu tuttavia solo nei sacri recinti del tempio che avvennero tali mutamenti. Le risultanze di recenti ricerche sulla Mesopotamia così come i mirabili paralleli tra Mesoamerica e Mesopotamia di Robert McAdams² rivelano che la sfera civile dei maschi guerrieri era implicata nella trasformazione della società organica in società di classe tanto quanto la sfera religiosa della corporazione sacerdotale. Il clero ha il potere dell'ideologia, nient'affatto insignificante, che però è un potere che si affida alla persuasione e alla convinzione. Il guerriero ha il potere della coercizione, che si basa sulla prodezza fisica, sulle armi, sulla violenza. Anche se gli interessi della corporazione sacerdotale e quelli della società guerriera si intrecciano, talora assai strettamente, spesso si separano e addirittura si contrappongono. Il guerriero, che affronta i suoi nemici, tende a essere più esigente e certo più risoluto nel perseguimento dei suoi interessi che non il sacerdote, il quale si pone come intermediario tra la comunità e i suoi dèi. Né le ideologie né le istituzioni create da queste differenti figure storiche sono identiche e neppure ideate per ottenere i medesimi effetti sociali. Le società guerriere che emersero in seno alla società organica furono più risolte nello sradicare quest'ultima che non le corporazioni sacerdotali, sorte al di fuori di essa e solo dopo che la società organica aveva già subito considerevoli

trasformazioni a opera delle istituzioni gerarchiche e che le pratiche sciamaniche erano state ridotte a magia e medicina volgare. I guerrieri soppiantarono i loro predecessori teocratici, seppure appoggiandosi palesemente ai mutamenti ideologici prodotti dalle teocrazie. Fu perciò dai capi militari e dai loro compagni d'armi che la storia reclutò la sua nobiltà classica e i suoi signori feudali, che a loro volta produssero lo Stato e poi la monarchia centralizzata con le sue vestigia sacerdotali. Questa fratellanza militare fendette il sistema di lignaggio della società clanica con la forza di un'ascia da combattimento e alla fine quasi distrusse la sua influenza sulla vita sociale. E tuttavia i clan sopravvissero, come i *capulli* aztechi e le unità familiari ascrivibili della società sumera, per quanto ampiamente spogliati di potere sociale.

Le teocrazie non sono incompatibili con certi tratti democratici di vita tribale, come le assemblee popolari e i consigli degli anziani. Purché vengano rispettati i privilegi della corporazione sacerdotale, la democrazia tribale e la teocrazia possono di fatto rafforzarsi istituzionalmente l'un l'altra: l'una occupandosi delle questioni materiali della politica, l'altra occupandosi del sacro e delle questioni materiali del tempio. Può emergere così una divisione di funzioni che la fratellanza militare non può non considerare come un limite alla sua fame di potere civile. I primi conflitti tra Chiesa e Stato furono in realtà dapprima conflitti a tre, che coinvolgevano anche le rivendicazioni democratiche dei clan, fino alla loro finale e definitiva eliminazione dal conflitto.

Come vado sostenendo da anni, lo Stato non è semplicemente un insieme di istituzioni coercitive e burocratiche. Esso è anche uno stato mentale, una mentalità instillata che ordina la realtà. Di conseguenza lo Stato ha una lunga storia non solo dal punto di vista istituzionale ma anche da quello psicologico. A parte le drammatiche invasioni nel corso delle quali i popoli conquistatori soggiogarono completamente e pressoché distrussero i vinti, lo Stato si evolse per gradi, spesso fermandosi, nel corso del suo sviluppo, in forme talmente incomplete o ibride che è quasi impossibile definirne i confini in termini strettamente politici.

La sua capacità di governare con la forza bruta è sempre stata limitata. Il mito di uno Stato onnipotente puramente coercitivo è una finzione che è servita fin troppo bene al meccanismo statuale, creando un senso di timore e

di impotenza negli oppressi che sfocia nel quietismo sociale. Senza un elevato grado di cooperazione perfino da parte delle classi più vittimizzate della società, come gli schiavi e i servi della gleba, la sua autorità finirebbe con lo scomparire. Il timore e l'apatia di fronte al potere dello Stato sono i prodotti di un condizionamento sociale che rende possibile proprio quel potere. Perciò, né le spiegazioni spontaneiste o immanenti delle origini dello Stato, né le interpretazioni economiciste della sua comparsa, né infine le teorie esplicative basate sulla conquista (esclusi quei casi in cui le conquiste comportarono il quasi sterminio dei conquistati), riescono a spiegare come le società avrebbero potuto saltare dall'assenza di Stato allo Stato e come la società politica avrebbe potuto «esplodere» in tutto il mondo.

D'altro canto, nessun singolo balzo potrebbe spiegare l'immensa varietà di Stati e di quasi-Stati apparsi nel passato. Il primitivo Stato sumero, i cui *ensi* (grandi feudatari) erano periodicamente sottoposti al controllo delle assemblee popolari; lo Stato azteco, con il braccio di ferro tra *capulli* e nobiltà; le monarchie ebraiche, che furono ripetutamente destabilizzate da profeti che si richiamavano ai costumi democratici del «patto beduino» (per usare il termine di Bloch); lo Stato ateniese, istituzionalmente radicato nella democrazia diretta: tutti costituiscono forme incomplete di sviluppo statale, per quanto possano differire tra loro e rispetto agli Stati burocratici centralizzati dei tempi moderni. Perfino lo Stato faraonico dei Tolomei, spiccatamente burocratico, lasciò intatta gran parte della vita del villaggio egizio, nonostante le sue pretese di tasse e corvé di lavoro. Gli Stati centralizzati che fecero la loro comparsa nel Medio Oriente e in Asia non erano così invadenti, rispetto alla vita comunitaria di base, come lo Stato moderno con i suoi mass media, i suoi sistemi di sorveglianza estremamente sofisticati e la sua pretesa di sovrintendere pressoché a ogni aspetto della vita individuale. Lo Stato, nella sua forma autentica, storicamente completa, che conosciamo oggi, poteva fare la sua comparsa solo dopo che le società, i costumi, la sensibilità tradizionale fossero stati così completamente rielaborati in sintonia con il dominio da far perdere all'umanità ogni contatto con la società organica originaria.

La società clanica non venne quindi cancellata con un singolo drammatico colpo di spugna, non più di quanto lo Stato sia stato istituito con un singolo balzo storico. Finché non vennero neutralizzati come forza

sociale, i clan continuarono a occupare ampie aree sociali durante la prima fase di sviluppo urbano della società. Le società guerriere, per parte loro, rafforzarono con il potere economico il loro potere militare, pretendendo per sé, come bottino privato, le terre dei popoli conquistati (si badi, non quelle del loro popolo). In effetti, le conquiste extra-tribali portarono al potenziamento del capo militare tramite l'acquisizione di ampie proprietà terriere, spesso lavorate dai loro abitanti originari in qualità di schiavi. Anche per le società guerriere, che si raccoglievano attorno al capo, le spoglie più durature della battaglia e della vittoria erano le terre che si spartivano come possesso personale, proprietà fondiaria che successivamente elaborarono in una gerarchia feudale di vassalli, affittuari, servi e schiavi. A giudicare da quanto si sa sulla Mesoamerica, l'economia feudale finì con il superare l'economia dei *capulli* per superficie coltivata e produzione. Le descrizioni spagnole della società azteca raccontano la triste storia della graduale vendita delle terre claniche ai fondi feudali e la riduzione degli agricoltori, liberi o prigionieri, allo *status* di servi o di affittuari³. Al di là delle mura della città, nelle aree più remote della società, la vita di villaggio conservò ancora molta della sua vitalità. I vecchi costumi erano destinati a persistere, per quanto debolmente e formalmente, fino all'epoca moderna. Ma il patto di sangue, con i suoi usi e rituali estremamente variegati, divenne più simbolico che reale. La società di classe aveva soppiantato la società gerarchica, proprio come la società gerarchica aveva soppiantato i caratteri egualitari della società organica.

Questo passaggio fondamentale dai legami sociali basati sulla parentela, sull'usufrutto e sulla complementarità alle classi, alla proprietà e allo sfruttamento non avrebbe potuto avere luogo senza concomitanti mutamenti nella tecnica. Senza l'agricoltura su larga scala, con l'uso dell'aratro trainato dagli animali che soppianta la vanga (un'agricoltura gestita a questo punto per lo più dai maschi), è difficile immaginare che si potessero produrre surplus in quantità sufficiente da mantenere sacerdoti, artigiani, scribi, cortigiani, re, eserciti e burocrazie: in poche parole, tutto l'armamentario dello Stato. Tuttavia, ci troviamo di fronte a diversi paradossi culturali. Ad esempio, la società azteca, nonostante la sua ovvia struttura di classe, quanto a progresso tecnologico non si distingueva dalle più semplici comunità di villaggio. Gli amerindi non conoscevano l'aratro, né i mezzi di trasporto su

ruote (nonostante la ruota fosse usata nei giocattoli aztechi), e non impiegavano animali da lavoro in agricoltura. Nonostante le loro grandiose opere di ingegneria, non riuscirono a far passare la produzione del cibo dalla fase artigianale a quella industriale. Per converso, in società in cui l'aratro, gli animali da lavoro, le colture cerealicole, i grandi sistemi di irrigazione erano la base dell'agricoltura, sopravvissero le istituzioni primordiali con le loro norme distributive comunitarie. Queste società e i loro valori sopravvissero sia in assenza di uno sviluppo delle classi, sia in presenza di istituzioni feudali o monarchiche che, pur sfruttandole in modo spietato, di rado le modificavano strutturalmente e normativamente.

In molti casi, dunque, l'umanità non «progredì» verso la società di classe, oppure lo fece in modo variamente incompleto. L'aratro, i cereali e lo sviluppo dei mestieri artigianali possono avere fornito la condizione necessaria alla comparsa delle città, delle classi e dello sfruttamento in molte parti del mondo, ma non costituirono mai condizioni sufficienti. Ciò che fa della società europea, soprattutto nella sua forma capitalista, un caso unico dal punto di vista storico e morale è il fatto che essa ha di gran lunga superato *ogni* altra società, comprese quelle mediorientali da cui è derivata, quanto ai limiti cui si è spinta l'invasione dei più intimi aspetti della vita personale e sociale da parte delle classi economiche e dello sfruttamento economico, vale a dire dell'economia così come oggi la conosciamo.

La centralità della città in questo processo di trasformazione può difficilmente essere sopravvalutata, perché fu la città a fornire la base territoriale per il territorialismo, le istituzioni civiche per la cittadinanza, il mercato per complesse forme di scambio, alloggi e quartieri esclusivi per le classi, strutture monumentali per lo Stato. Le travi, le pietre, i mattoni, la malta della città diedero tangibilità duratura ai mutamenti sociali, culturali, istituzionali e perfino morali che avrebbero altrimenti potuto avere solo il carattere fuggevole di meri episodi nella contorta storia umana o essere semplicemente riassorbiti nella natura, come un campo abbandonato viene rioccupato dalla foresta. Grazie alla sua crescita e al suo carattere duraturo, la città cristallizzò le pretese egemoniche della società sulla biologia, della tecnica sulla natura, della politica sulla comunità. Punta avanzata della società di classe, la città respinse le ricorrenti rivendicazioni di parentela, usufrutto e complementarità, affermando la superiorità dell'interesse e del

dominio sulla ripartizione egualitaria. Per un esercito di conquistatori, distruggere una città significava cancellare una cultura; riconquistare una città, fosse Gerusalemme o Roma, significava ripristinare una cultura e il popolo che l'aveva prodotta. Proprio sugli altari urbani del patto di sangue la città svuotò la parentela del suo contenuto nel mentre ne esaltava la forma, fino a che fu possibile scartarne anche l'involucro, sostituendola con quell'unità puramente riproduttiva che eufemisticamente chiamiamo «famiglia nucleare».

Per quanto importanti siano stati questi cambiamenti oggettivi verso la società di classe, ancor più sconvolgenti sono i mutamenti che dovevano avvenire nell'ambito *soggettivo* prima che le classi, lo sfruttamento, la brama di possesso e la mentalità competitiva della concorrenza borghese diventassero parte del patrimonio psichico dell'umanità. Ci faremmo un'idea assai sbagliata della natura umana se la vedessimo solo attraverso l'epistemologia del potere e del dominio o, peggio ancora, attraverso le relazioni e lo sfruttamento di classe. Howard Press ha rilevato che «la separazione è tragedia archetipa»⁴. Ma c'è modo e modo di separare. Sebbene questa «tragedia» possa essere necessaria per consentire all'individuo di scoprire la sua unicità e identità, non deve necessariamente assumere la forma socialmente esplosiva dell'ostilità e della competizione tra individui.

Deve essere ancora scritta una fenomenologia del sé che prenda in considerazione gli aspetti conciliatori e partecipatori del processo di formazione del sé. L'io che emerge dalla commistione con gli altri, il magico confine che il bambino deve attraversare per distinguere se stesso dalle esperienze indifferenziate che inondano il suo apparato sensoriale, non è il prodotto dell'antagonismo. La paura deve essere appresa: è un'esperienza *sociale*, come l'odio. L'ideologia largamente accettata, secondo cui l'ampliamento dell'egocentrismo sarebbe il mezzo autentico con cui la personalità e l'individualità ottengono il loro giusto riconoscimento, è un trucco borghese: è *la spiegazione razionale dell'egoismo borghese*. Questa concezione viene contraddetta da tutta una vita di ricerche condotte da Jean Piaget sui primi anni dell'infanzia. Come rileva:

Tramite un meccanismo apparentemente paradossale, il cui analogo abbiamo descritto a proposito del pensiero egocentrico nel bambino più grande, è proprio quando il soggetto è più concentrato su di

sé che conosce meno di se stesso, ed è nella misura in cui si va scoprendo che colloca se stesso nell'universo⁵.

Coerentemente, Piaget trova che il linguaggio, il pensiero riflessivo e l'organizzazione di un universo spaziale, causale e temporale diventano possibili «nella misura in cui l'io si libera di se stesso trovandosi e attribuendosi così un posto come cosa tra le cose, evento tra gli eventi». L'umanità primitiva non avrebbe mai potuto sopravvivere senza essere (nel senso di Piaget) «cosa tra le cose, evento tra gli eventi». Senza voler fare del darwinismo sociale, delle creature neurofisicamente specializzate nel concettualizzare, pianificare e calcolare si sarebbero distrutte a vicenda in una guerra hobbesiana di tutti contro tutti se la ragione fosse stata usata per dividere e distruggere anziché per unire e creare. Proprio la più umana delle qualità umane si sarebbe rivolta contro l'umanità e la specie si sarebbe immolata molti millenni fa, assai prima di inventare tutto l'assortimento delle armi moderne.

La sensibilità conciliatoria della società organica trova espressione nella sua concezione del mondo esterno, in particolare nell'animismo e nella magia. Fondamentalmente, l'animismo è un universo spirituale di conciliazione, non una forma aggressiva di concettualizzazione. In quell'universo, è una realtà sentita e vissuta che tutti gli esseri abbiano un'«anima», che siano (per usare le parole di Hegel) una semplice «identità di essere e di spirito». Questa concezione pervade la pratica dei semplici popoli preletterati. Quando Edward B. Tylor, nella sua classica analisi dell'animismo, osserva che un indiano nord-americano «parlerà a un cavallo come se quest'ultimo fosse un essere razionale»⁶, ci dice che i confini tra le cose sono funzionali. L'indiano e il cavallo sono entrambi *soggetti*: gerarchia e dominio sono del tutto assenti dalla loro relazione. «È quasi introvabile, tra le razze inferiori [*sic*], quel senso di assoluta distinzione psichica tra uomo e animale così predominante nel mondo civilizzato». L'epistemologia preletterata tende a unificare più che a dividere: personifica gli animali, le piante e perfino le forze naturali e le cose inanimate al pari degli esseri umani. Quelle che nelle nostre menti sono pure astrazioni, acquistano vita e sostanza nella mente animista preletterata. Per l'animista, ad esempio, l'anima dell'uomo è il suo respiro, la sua mano, il suo cuore o altre entità sostanziali chiaramente definite.

La concezione animista, pur attraverso numerose modificazioni, continuerà a pervadere la mente assai dopo la scomparsa della società organica. La nostra difficoltà a comprendere le caratteristiche apparentemente paradossali della filosofia greca deriva dalla tensione tra la sua concezione animista e la sua ragione secolare. Talete e i pensatori ionici, per quanto apparentemente razionalisti, nel senso che il loro approccio è secolare e basato sulla causalità logica, nondimeno vedevano il mondo come vivo, come un *organismo*, «come un animale», secondo Robin G. Collingwood⁷. Il mondo è qualcosa di «animato... al cui interno ci sono organismi minori dotati a loro volta di anima propria; cosicché un singolo albero o una singola anima è [per Talete] sia un organismo vivente in sé sia una parte di quel grande organismo vivente che è il mondo». Questa concezione animista si protrae nella filosofia greca fino ai tempi di Aristotele, ed ecco il perché della difficoltà che incontriamo nel classificare nettamente il pensiero ellenico nelle categorie del «materialismo» e dell'«idealismo».

La magia, cioè la tecnica usata dagli animisti per manipolare il mondo, sembra violare questa epistemologia conciliatoria. Gli antropologi tendono a descrivere i procedimenti magici come fittizie tecniche «coercitive» dell'uomo primitivo, tecniche utilizzate cioè per far sì che le cose obbediscano alla sua volontà. Un'analisi più da presso, tuttavia, suggerisce l'idea che siamo noi a leggere questa mentalità coercitiva nel mondo primordiale. Imitando magicamente la natura e le sue forze o le azioni degli animali e della gente, le comunità preletterate proiettano i loro bisogni sulla natura esterna che è una natura, non dimentichiamolo, concettualizzata come comunità mutualista. Prima dell'atto manipolatorio c'è la parola cerimoniale di supplica, l'appello a un essere razionale, a un *soggetto*, perché capisca e collabori. I riti precedono sempre l'azione e significano che ci deve essere comunicazione tra soggetti che partecipano su un piano di parità, e non pura coercizione. Il consenso di un animale, diciamo un orso, è parte essenziale della caccia nel corso della quale sarà ucciso. Quando il suo cadavere viene portato all'accampamento, gli indiani gli metteranno in bocca una pipa della pace e vi soffieranno dentro come gesto conciliatorio. Già la mimesi stessa, elemento fondamentale del rituale magico, implica per sua natura un'unità con l'«oggetto». Più tardi, certo, la parola si separerà dal fatto e diventerà il Verbo autoritario di una divinità patriarcale. La mimesi, a sua volta, si ridurrà

a strategia per la produzione di conformismo e omogeneità sociale. Ma la ritualità della parola, nella forma degli incantesimi e delle canzoni di lavoro, ci ricorda di una sensibilità primordiale basata sul riconoscimento reciproco e su una comune razionalità.

Non voglio dire che, in questa percezione unitaria della realtà, mancasse alla società organica il senso della particolarità. L'animista discriminava tra individui e specie altrettanto accuratamente di noi, dimostrando spesso una notevolissima attenzione ai dettagli, come rivelano le pitture rupestri del tardo Paleolitico. Ritengo che l'astrazione *repressiva* dell'orso individuale in spirito dell'orso (un'universalizzazione dello spirito degli orsi che nega la loro specificità) sia uno sviluppo successivo del processo di elaborazione dell'animismo. Assoggettando il singolo orso alle forme *manipolatorie* della predazione umana, questo tipo di generalizzazione segna il primo passo verso l'oggettivazione del mondo esterno. Prima che ci fossero spiriti orsini c'erano probabilmente solo orsi individuali, come suggerisce Tylor, quando ci racconta che se «un indiano viene aggredito e dilaniato da un orso, è perché la bestia gli si è buttata addosso intenzionalmente, adirata, forse per vendicare una ferita fatta a un altro orso»⁸. Un orso che ha volontà, intenzionalità e conosce l'ira non è un mero epifenomeno dello spirito orsino: è un essere a pieno diritto e con una sua autonomia.

Astraendo uno spirito dell'orso dagli orsi individuali, generalizzando dal particolare all'universale e inoltre infondendo un contenuto magico in questo processo di astrazione, si sviluppa una nuova epistemologia che spiega diversamente il mondo esterno. Se il singolo orso è solo un epifenomeno di uno spirito animale, è possibile oggettivare la natura sussumendo completamente il particolare al generale e negando l'unicità dello specifico e del concreto. Da questo momento l'accento della visione animista del mondo si sposta dall'adattamento e dalla comunicazione al dominio e alla coercizione.

Questo processo intellettuale probabilmente si svolse per fasi graduali. La leggenda di Orfeo, una delle più arcaiche della mitologia greca, è ancora basata più sul concetto di uno *spirito tutelare* che di un padrone degli animali. Orfeo incanta l'universo animale inducendolo alla conciliazione e all'armonia. È un pacificatore in un mondo brutale di «zanne e artigli». Dalla leggenda di Orfeo intuiamo l'esistenza di un tempo in cui pacificazione e

astrazione non erano processi reciprocamente esclusivi. Ma si operi un leggero spostamento di accento in quella leggenda e si passerà dall'immagine di un tutore degli animali a quella di un padrone degli animali. Questo passaggio è probabilmente opera dello sciamano che, come suggerisce Ivan Paulson⁹, incarna nello stesso tempo la figura di protettore della selvaggina e quella di aiutante del cacciatore. Lo sciamano consegna magicamente l'animale nelle mani del cacciatore. In quanto anziano e mago professionista, apre nuovi orizzonti, quasi gerarchici, che sovvertono la vecchia interpretazione animista.

Quel processo consacrato di generalizzazioni e classificazioni chiamato ragione appare molto presto in una forma involuta e contraddittoria: la manipolazione *fittizia* della natura comincia con la manipolazione *reale* dell'uomo. Anche se gli sforzi dello sciamano per dare maggiore coerenza al mondo finiranno con il diventare potere sociale, che a sua volta conferirà all'umanità un maggiore controllo sul mondo esterno, lo sciamano – e più ancora il suo successore: il sacerdote – comincerà con il dividere questo mondo per poterlo manipolare. Le donne, sciamane o sacerdotesse, non sono più immuni dell'uomo a questo fenomeno. La Barre ha sicuramente ragione quando dice che i primi cacciatori-raccoglitori proiettano la struttura sociale del potere secolare sul soprannaturale, proprio come fanno gli altri tipi di società: «L'aderenza del mito alla struttura sociale di una banda di cacciatori è perfetta. Il mito non anticipa un futuro ordine sociale, poiché la religione riflette solo la struttura sociale a essa contemporanea»¹⁰.

Inoltre, come si può legittimamente supporre, sciamani e sacerdoti sono sempre al lavoro. Non solo generalizzano e formulano, ma anche rigeneralizzano e riformulano. Le primitive coalizioni che stabiliscono con gli anziani e con i capi militari, e poi i conflitti che devono affrontare con la comparsa di società agricole sempre più complesse, propongono alla loro ingegnosità ideologica nuove esigenze che portano a nuove generalizzazioni e formulazioni. Dopo la loro morte, gli sciamani e i sacerdoti più celebri divennero la materia prima con cui produrre le divinità. Si stabilisce tra animismo e religione un compromesso mediante il quale lo sciamanesimo sfuma gradualmente nella corporazione sacerdotale. Le prime divinità rivelano questa nuova fusione, in quanto combinano una faccia umana con un corpo animale o viceversa, come nel caso della Sfinge e del Minotauro.

Inesorabilmente questo processo di sostituzione progressiva finisce con il produrre un pantheon di divinità interamente umane, perfino nel loro comportamento capriccioso.

Mentre la società evolve lentamente verso la gerarchia e poi verso strutture di classe, gli dèi fanno altrettanto. In una società gerarchica ancora satura di tradizioni matricentriche la divinità principale è la Dea Madre, che personifica la fertilità e la terra, unificando gli ambiti della sessualità e dell'orticoltura. In una società patricentrica consolidata, che introduce nell'agricoltura i maschi, le loro bestie e l'aratro, la Dea Madre acquista un consorte maschio, cui gradualmente cede la preminenza man mano che va prevalendo il patriarcato. Questo processo prosegue oltre la soglia della «civiltà», entro le società urbane, fino a che la socializzazione degli dèi conduce a teogonie politiche. Se la comunità si riunisce in assemblea, così fanno anche gli dèi; se l'impatto della guerra sulle democrazie urbane primitive porta all'instaurazione di un governante supremo, tende a emergere anche una divinità suprema. L'umanità, in balia della mediazione sciamanica o, peggio, sacerdotale, tende a restare incastrata in una matrice religiosa. Né potrà mai liberarsi dal mito e dalla religione finché l'uomo dominerà l'uomo. Le divisioni sociali vengono mascherate dal mito e dalla mitologia: perfino il capo militare cerca di convalidare il suo *status* sociale diventando sacerdote o dio. Le forze sociali autoritarie vengono fatte apparire come forze naturali, così come le divinità che le personificano o sembrano manipolarle.

L'uomo agricoltore, il cui lavoro avviene a contatto con la natura, non ha difficoltà a inventare divinità della terra e del focolare domestico, dèi e dee il cui comportamento è spesso determinato dai cicli stagionali o dalle suppliche umane. Guerre, catastrofi, carestie, grandi disgrazie accadevano certo, ma accadevano contro uno sfondo di ordine naturale. Le divinità della Mesopotamia, ad esempio, possono apparire più capricciose e crudeli di quelle che presiedevano ai destini dell'Egitto... e infatti il comportamento dei fiumi della Mesopotamia era più imprevedibile e distruttivo di quello egiziano. Tuttavia, per quanto significative possano essere le differenze tra gli dèi delle due grandi civiltà alluvionali, si tratta di differenze di grado e non di genere. La natura era ancora una madre premurosa, una nutrice sollecita. Essa elargiva raccolti rigogliosi e sicurezza alla comunità che la riveriva e che non mancava mai di ricambiarne cerimonialmente la generosità.

Ma si mettano a confronto quelle terre ben coltivate con le aride steppe e le terre bruciate dal sole dei beduini. Qui l'insicurezza e il conflitto tra pastori-guerrieri per il bestiame e per l'acqua sono una condizione umana cronica ed è facile vedere perché cominciarono a emergere nuove divinità dal volto più terribile di quello degli spiriti della natura, degli dèi e delle dee degli agricoltori. Qui la natura ha tutto l'aspetto di un pugno che si abbatte capricciosamente sull'uomo e le sue greggi. Non c'è un focolare domestico che possa scaldare l'animo dell'uomo dopo i lavori del giorno; c'è solo l'accampamento del nomade, con la sua atmosfera di provvisorietà. Né ci sono campi lussureggianti attraversati da freschi corsi d'acqua. Per i beduini, di azzurro c'è solo il cielo, dominato da un sole ardente. L'ampio orizzonte, interrotto solo da aride montagne e altopiani desolati, instilla il senso di uno spazio infinito e di un aldilà trascendentale. La donna, incarnazione per l'agricoltore della fecondità e di una natura relativamente benigna, non ha uno spazio simbolico in questo duro universo, tranne forse come puro ricettacolo di figli maschi, pastori e guerrieri. Essa non è tanto sfruttata quanto semplicemente degradata¹¹.

Questi pastori nomadi, staccatisi dall'agricoltura a seguito di variazioni climatiche o di pressioni demografiche, sono un popolo espulso, perennemente errante e irrequieto. Essi sono maledetti da quelle divinità ctoniche che ancora indugiano tra loro come fantasmi di un paradiso perduto. In quanto allevatori, sono persone che vivono per lo più in mezzo ad animali domestici, ognuno dei quali è un *quantum* alienabile: il *numero* degli animali posseduti dal patriarca è la misura della sua ricchezza e del suo prestigio. Potere e fortuna possono così essere determinati con precisione aritmetica dalla dimensione della mandria e dal numero dei figli. Da questo popolo (storicamente sono gli ebrei che esprimono la sensibilità pastorale per eccellenza), nascerà una nuova epistemologia del dominio e una nuova divinità basata sull'infinito, sulla dura volontà del maschio e sulla negazione spesso crudele della natura. Come osservano i Frankfort,

il tratto dominante del pensiero ebraico è l'assoluta trascendenza. Geova non è nella natura. Né la terra, né il sole e neppure il cielo sono divini; anche i più potenti fenomeni naturali non sono che riflessi della grandezza di Dio. Non è nemmeno consentito nominare Dio... Egli è sacro. Questo significa che è *sui generis*... È stato giustamente osservato che il monoteismo degli ebrei è correlato con la loro insistenza sulla natura incondizionata di Dio. Solo un Dio che trascende ogni fenomeno, che non è

condizionato da alcun modo di manifestarsi, solo un Dio inqualificato può essere la sola e unica base di tutto l'esistente¹².

Dietro tali cosmogonie c'è la dialettica di una razionalità contraddittoria, nel contempo liberatoria e repressiva, come ragione inscritta nel mito. C'è l'indubbio dispiegarsi di un effettivo potenziale intellettuale, che opera però con materiale mitopoietico. La transizione del pensiero animista dagli orsi allo «spirito dell'orso» è ovviamente preliminare a una concezione delle forze naturali come umanamente divine. Le divinità sono la prova sottile di una presenza umana nella natura, come forza naturale essa stessa.

Si avrebbe qui la tentazione di vedere le steppe e ancor più il deserto come un ambiente tirannico che induce l'uomo a sottomettersi alla natura e a vedere i beduini coinvolti in un'aspra «lotta» con la natura. Eppure tale immagine sarebbe semplicistica. All'occhio del beduino la durezza dell'arido mondo nomadico appariva spesso come fonte di purificazione, di libertà morale e personale. Per i grandi profeti ebraici, per figure come Amos, il deserto era soprattutto la terra dove tornare per ritrovare la forza di carattere e la probità morale necessarie per combattere l'ingiustizia. Da qui discende la nobiltà attribuita al pastore che, vagando con le sue greggi, solo con i suoi pensieri, può arrivare più vicino a Dio dell'agricoltore. Il suo contatto con il deserto lo ha impregnato di senso di giustizia. Il significato del contributo semitico alla nostra sensibilità occidentale non sta solo nel taglio patriarcale che diede alle preesistenti gerarchie delle società agricole (un contributo che ho qui enfatizzato per scopi euristici), ma anche nella probità morale e nella mentalità trascendentale che generalizzò l'immagine concreta della natura, così comune tra i popoli contadini, in un soprannaturale tanto sorprendentemente intellettuale quanto ostinatamente astratto.

Dunque, con gli ebrei, la religione mostra una crescente tendenza ad astrarre, a classificare, a sistematizzare. Nonostante tutte le sue evidenti contraddizioni, la Bibbia resta un'interpretazione notevolmente coerente dell'evoluzione sociale umana. Nel ridimensionamento ebraico dei fenomeni naturali troviamo anche una rottura con il pensiero mitopoietico in quanto tale, una rottura con la concezione fantastica dei fenomeni, una volontà di trattare la vita in termini realistici e storici. La storia sociale, in quanto Volontà di Dio, rimpiazza la storia naturale intesa come cosmogonia di spiriti, demoni e divinità. Gli ebrei, come sottolineano i Frankfort,

proposero non una teoria speculativa, ma un insegnamento rivoluzionario e dinamico. La dottrina di un singolo Dio trascendente e incondizionato rigettava valori onorati da lungo tempo, ne proclamava di nuovi e postulava un significato metafisico della storia e delle azioni umane¹³.

Il destino dell'uomo si svolge al centro del palcoscenico intellettuale: è il suo fato e quello della sua specie, seppure in forma di «popolo eletto», che costituisce il tema centrale della Bibbia ebraica.

Ma una razionalità antitetica permea questo «insegnamento rivoluzionario dinamico». Con gli ebrei l'epistemologia del dominio raggiunge il culmine in quanto *concezione trascendentale dell'ordine*. Il dominio diventa *sui generis*: divide l'indivisibile per forza di decreto. Relegare il Geova degli ebrei a semplice scelta *monoteista* in seno a una natura multiforme o tra le divinità che popolavano il mondo pagano è una semplificazione eccessiva. In realtà, tentativi del genere erano nell'aria da secoli prima che il giudaismo acquisisse rilievo diventando, nella sua forma cristiana, una religione mondiale. Né gli ebrei furono i soli a considerarsi «popolo eletto»: è questo un arcaismo tribale che moltissimi popoli, dapprima illetterati e poi letterati, simbolizzano nel proprio linguaggio etnico, laddove descrivono se stessi come «il Popolo» e gli altri come «stranieri» o «barbari».

Ciò che costituisce l'unicità della Bibbia è che essa è auto-derivativa: la Volontà di Dio, per così dire, è Dio. Per spiegarla non c'è bisogno di nessuna cosmogonia, morale o razionalità ed è dovere dell'uomo obbedirle senza discutere. Quando Mosè incontra Geova per la prima volta e gli chiede il suo nome, la risposta ha un tono schiacciante: «Io sono colui che è». E ancora: «Colui che è mi ha mandato da te»¹⁴. Ciò che si trova di fronte a Mosè non è semplicemente un *solo* Dio o un Dio *geloso*, si trova di fronte a un Dio *senza nome* la cui trascendenza lo separa da tutto ciò che è al di là della sua esistenza e volontà. Il concreto ora diventa un puro *prodotto* dell'universale: il principio per cui l'animismo e le prime cosmogonie si evolvevano dal particolare al generale è stato così totalmente capovolto. L'ordine delle cose non va dalla natura al soprannaturale ma da questo a quella.

Tipicamente, la nozione biblica di creazione «non è una cosmogonia speculativa», osserva Rudolf Bultmann¹⁵, «ma una professione di fede nel Dio inteso come Signore. Il mondo gli appartiene ed egli lo regge con il suo

potere». Un mondo intriso di gerarchia, di governanti e governati su cui presiede quell'astrazione innominata, il Signore. L'uomo, visto con gli occhi del Signore, è un'infima creatura abietta, eppure, visto con i nostri occhi, è a sua volta un gerarca. Infatti il Signore ordina che Noè sia «temuto» da «ogni bestia della terra», da «ogni uccello dell'aria» e da «tutto ciò che si muove sulla terra e... tutti i pesci del mare». La comunicazione che l'animista consegue magicamente con l'animale cacciato, dapprima come essere individualizzato poi come epifenomeno di uno spirito della specie, viene ora trasformata in «paura». Il fatto che gli animali possano provare la «paura» – un sentimento che, ironia della sorte, condividono con gli uomini ispirati dal «timor di Dio» – testimonia ancora della loro soggettività, ma si tratta di una soggettività sottoposta al dominio dell'uomo.

E, altrettanto significativamente, anche la gente è tutta avvolta in una trama di dominio. Il potere biblico è il *mana* che tutti i padroni usano contro i loro schiavi: i governanti contro i governati, gli uomini contro le donne, gli anziani contro i giovani. Non è dunque difficile capire perché la Bibbia ebraica sia divenuta un documento universale: il codice supremo dello Stato, della scuola, dell'officina, della politica, della famiglia. Si tratta di un *mana* fornito di trappole metafisiche che lo rendono praticamente invulnerabile all'incredulità che un mondo sempre più secolarizzato rivolge al *mana* del capo militare, del re-divinità, del patriarca domestico. «Il pensiero ebraico non soppianta completamente il pensiero mitopoietico» osservano i Frankfort, «esso crea, in realtà, un nuovo mito: il mito della 'Volontà di Dio'»¹⁶. Tuttavia, nelle ingiunzioni di Geova è implicato qualcosa di più del mito. Dietro le vicende, gli episodi, la storia contenuta nella Bibbia ebraica, c'è un crescente apriorismo filosofico che collega la sovranità umana con il comportamento aggressivo. Il perpetuamento della gerarchia, di fatto, vi appare come una questione di sopravvivenza dell'uomo di fronte a forze inesorabili.

La volontà di Geova perfeziona la crescente separazione tra soggetto e oggetto, ma ciò che più conta è che non li divide semplicemente come elementi particolari di una tendenziale totalità, bensì li divide in maniera antagonista: l'oggetto viene soggiogato al soggetto. La divisione implica una negazione del concreto, della realtà effettuale, del corpo da parte dell'astratto, dell'universale, della mente. Lo spirito può ora contrapporsi alla

realtà, l'intelletto ai sentimenti, la società alla natura, l'uomo alla donna e l'uomo all'uomo, perché così vuole l'ordine delle cose decretato dal «Colui che è» di Geova. Non c'è bisogno di invocare i costumi, la legge o una teoria per spiegare tale ordine; la trascendentale Volontà di Dio – un Dio *sui generis* – ha decretato questo ordine. Non sta all'uomo discutere la sua onnipotenza.

Questa separazione religiosa dell'ordine mondiale in termini di sovranità, anziché di complementarità, tornò molto utile ai suoi sostenitori, alle classi dirigenti emergenti e allo Stato, cui fornì un'ideologia di indiscussa obbedienza, attribuendo al suo modo di governare per decreti la forza delle punizioni e dei premi soprannaturali. Questa profonda trasformazione venne realizzata non invocando la natura e le sue divinità – lo «spirito dell'orso», le divinità un po' umane e un po' animali tipicizzate dalla religione animista degli Egizi, o dalle irascibili divinità dei Sumeri e dei Greci – ma invocando un soprannaturale completamente disincarnato, astratto, innominato, che consentiva la codificazione della fede pura, senza i vincoli della realtà empirica. Il paesaggio deserto dei beduini servì solo ad affilare questa ideologia ma non fu esso a darle forma, perché il «patto beduino» tende a smentire le sue pretese politiche di sovranità illimitata. In effetti, è dubbio che una tale ideologia, così esigente in termini di sottomissione e obbedienza anche da parte dei patriarchi oltre che da parte delle loro mogli, dei loro figli e dei loro servi, possa essere nata in seno a semplici beduini che si sarebbero presto adattati a un sistema di vita agricolo. Questa ideologia chiaramente fu forgiata da sacerdoti e comandanti militari, da rigidi legislatori e soldati di stile spartano così esemplarmente impersonificati da un Mosè. Il fatto che il Signore voglia da Mosè una tenda di pelli di capra come sua dimora terrena suggerisce che l'ideologia, quale appare dalle prime parti della Bibbia ebraica, venne formulata quando le tribù ebraiche confederate stavano avanzando verso Canaan; successivamente venne elaborata, dopo la loro conquista di quelle terre, in un documento etico umanista e profondamente idealista¹⁷.

Con i Greci l'epistemologia del dominio viene trasformata da principio morale, basato sulla fede, in principio etico, basato sulla ragione. Sebbene il pensiero mitopoietico non sia mai del tutto assente dal retaggio culturale ellenico, esso tuttavia assume una forma estremamente intellettualizzata, se

ne impossessa la mente, il *nous*. Il regno della ragione dei Greci non è centrato sul soprannaturale; il suo luogo autentico è la *polis*, la cosiddetta città-Stato.

Come il clan patriarcale semitico, anche la *polis* è in parte modellata dall'ambiente naturale: le montagne che corruano i promontori greci alimentano un alto grado di autonomia comunitaria e abilità personale in quasi tutti i campi, dall'agricoltura alla metallurgia e alla guerra. Il termine «dilettante» è di origine latina, ma riflette assai bene la predisposizione ellenica a quel discreto livello di competenza in tutti i campi, finalizzata all'equilibrio e all'auto-sufficienza (*autarkeia*), che ha caratterizzato le comunità montanare del passato e ha dato ai suoi abitanti un'impronta di fiducia in sé, di carattere forte, duro, di amore per la libertà. Per quei popoli, l'indipendenza di spirito tendeva a diventare un bene in sé, anche se il loro isolamento poteva generare un campanilismo nocivo a una vera larghezza di vedute.

L'intellettualità ellenica era soprattutto localizzata nelle *poleis* della costa e delle isole, dove si realizzava un raro equilibrio tra lo spirito di fiera libertà delle loro origini montanare e lo spirito cosmopolita dei loro contatti marittimi. Entro queste *poleis*, e in particolare in Atene, emerse un nuovo dualismo: la casa (*oikos*) e l'*agorà* (la piazza del mercato trasformatasi in un centro civico riccamente variegato) si contrapposero l'una all'altra. L'*agorà*, e più in generale la *polis* stessa, «era la sfera della libertà», come osserva Hannah Arendt, echeggiando il motivo della *Politica* di Aristotele. Nella misura in cui casa e *polis* entravano in relazione reciproca,

era scontato che la padronanza delle necessità della vita in seno alla casa fosse la condizione per la libertà della *polis*... ciò che tutti i filosofi greci, non importa quanto fossero contrari alla vita della *polis*, davano per scontato è che la libertà si colloca esclusivamente nell'ambito della politica, che la necessità è un fenomeno prepolitico, caratteristico dell'organizzazione privata della casa, e che forza e violenza sono giustificate in quest'ultima sfera perché sono i soli mezzi per dominare la necessità – ad esempio tenendo degli schiavi – e per diventare così liberi. Poiché tutti gli esseri umani sono soggetti alla necessità, essi sono autorizzati alla violenza degli uni sugli altri; la violenza è l'atto prepolitico che consente di liberarsi dalla necessità della vita per la libertà del mondo¹⁸.

Questo dualismo epistemologico tra necessità e libertà, un dualismo del tutto alieno al pensiero monistico ebraico, poggiava su assunzioni relative

alla natura, al lavoro, all'individualità, alla ragione, alla donna, alla libertà e alla tecnica, di tale rilievo che ci vorrebbe un'opera a parte per occuparsene in modo adeguato. In questa sede mi limiterò a un rapido esame di alcune di queste assunzioni, con particolare riferimento al retaggio occidentale del dominio, lasciando a uno studio successivo le loro implicazioni.

Per cominciare, la razionalità greca non comportava affatto un rifiuto della natura. Una natura *addomesticata* dall'uomo, soprattutto gli ordinati campi dell'agricoltore e i boschetti consacrati agli dèi, era apprezzata e auspicata. Campi e boschi sacri rinfrescavano la vista e lo spirito. La natura, in questa forma, era modellata dalla ragione e dalla creatività umana. Come sottolinea Havelock Ellis¹⁹, ciò che i Greci temevano e contrastavano era la natura selvaggia, non domesticata, *barbara*, per così dire. La natura selvaggia non era solo prepolitica, ma era al di là del regno dell'ordine. Né la ragione né la necessità avevano un loro posto nell'intrico della foresta selvaggia con i suoi pericoli. Il concetto greco di dominio dell'uomo sulla natura, un concetto non meno reale di quello moderno, non poteva trovarvi stabilità e senso. Per la mentalità greca, la *polis*, che includeva i suoi dintorni ben coltivati, conduceva una continua battaglia contro l'invasione dell'indisciplinato mondo naturale e dei suoi barbari abitanti. Entro i suoi confini, la *polis* creava uno spazio non solo per il discorso, la razionalità, il «buon modo di vivere», ma anche per l'*oikos*, che aveva quanto meno un suo ambito di ordine, seppure di carattere prepolitico. Sostenere la supremazia della *polis* sull'*oikos* significava in realtà affermare un dualismo più universale: la supremazia dell'ordine (*kosmos*) sulla dissoluzione insensata (*chaos*). Tutta la filosofia greca della natura ebbe queste due coordinate, soprattutto per quanto si riferiva alla coesione della *polis* contro le forze dell'incoerenza, come riferimenti fondamentali. L'amore della natura selvaggia sarebbe venuto più tardi, con il Medio Evo europeo.

Allo stesso modo, il razionalismo greco non disprezzava il lavoro e la materia. In realtà, l'oplita ateniese, cioè il cittadino-agricoltore che costituiva la spina dorsale militare della democrazia ateniese, lavorava gomito a gomito con i suoi dipendenti e con quegli schiavi che si poteva permettere. Spesso questa piccola forza lavoro condivideva le sue stesse condizioni materiali di vita. L'amore greco per il corpo umano, per l'atletismo, il rispetto per la

forma fisica è proverbiale. Ciò che il razionalismo greco disprezzava (e qui parliamo dell'élite) era il lavoro associato al commercio e al perseguimento del guadagno. Perché nel mercato risiedevano le forze che minacciavano l'ideale ellenico di auto-sufficienza, di equilibrio e di limite, cioè quel *kosmos* che poteva essere scalzato così facilmente dal *chaos* se si allentava la vigilanza della ragione. In un passaggio frequentemente citato, Aristotele articola questo timore con una chiarezza tipicamente ellenica. C'è chi

crede che conseguire la ricchezza sia lo scopo dell'economia domestica, e la sola idea della loro vita è di dover accrescere senza limiti il loro denaro e di non perderlo a nessun costo. L'origine di questa disposizione degli uomini risiede nel fatto che essi si preoccupano di vivere e non di vivere bene; e, poiché i loro desideri sono illimitati, essi vogliono che anche i mezzi che li soddisfano siano senza limite²⁰.

Per Aristotele la minaccia dell'illimitato risiede non solo nello squilibrio e nella dipendenza, ma anche nella sovversione della forma, senza la quale la stessa identità si dissolve e il sensato viene sostituito dall'insensato. Quindi, ancor più che a un equilibrio di contrappesi, i Greci miravano a una composizione ordinata delle dualità che avevano introdotto nella tradizione intellettuale occidentale: la dualità tra natura e società, lavoro e tempo libero, sensi e intelletto, individuo e comunità. Le dualità esistevano e acquisivano significato solo in quanto esistevano in contrappunto, ognuno degli elementi in contrapposizione o in unione con l'altro. Il genio della ragione doveva riconoscere e controllare la tensione fra i due elementi dando priorità sia epistemologica sia sociale al secondo termine della dualità sul primo. Anche la *polis*, concepita come regno della libertà, era costantemente assillata dal problema di mantenere l'identità della comunità tra interesse collettivo e individuale. «Nell'ideologia ateniese lo Stato era sia superiore sia antecedente ai suoi cittadini», osserva Horkheimer. Come risultò, per lo meno per un breve periodo,

questo predominio della *polis*, anziché ostacolare, facilitò il sorgere dell'individuo: esso realizzò un equilibrio tra lo Stato e i suoi membri, tra libertà individuale e benessere collettivo, mai così eloquentemente descritto come nell'Orazione funebre di Pericle²¹.

Tuttavia, nella mentalità ellenica, l'ordine doveva sempre lottare contro il

disordine, il *kosmos* contro il *chaos*. Questo immaginario è essenziale per capire come i Greci, e dopo di loro ogni classe dirigente europea che seguì al declino della *polis*, pensavano alla condizione umana. Nonostante la sua ricerca dell'equilibrio, la nota dominante del pensiero ellenico fu sempre l'organizzazione gerarchica della realtà. Venne sempre affermata in termini razionali, ma non possiamo dimenticare che il *chaos* aveva anche una sostanzialità molto terrena, sotto forma di un'ampia popolazione di schiavi, stranieri, donne e liberti, potenzialmente indisciplinati, che erano collocati in uno *status* inferiore in seno alla *polis* o che non avevano affatto uno *status*.

I principali artefici dell'epistemologia gerarchica greca, Platone e Aristotele, avevano un lungo pedigree filosofico, a partire dalla filosofia presocratica della natura. Come spiegare la dominazione di una buona metà della *polis*, cioè delle donne, e di un consistente numero di schiavi? Come negare i diritti civili e politici agli stranieri residenti e ai liberti, che pullulavano nella *polis* e le fornivano i servizi quotidiani più essenziali? Queste domande dovevano avere una risposta razionale, senza fare ricorso ai miti che aprivano le porte al *chaos* e al suo oscuro passato. Sia per Platone sia per Aristotele una risposta razionale poteva venire solo dall'obiettività intellettuale e non dalla rivelazione divina e dalla volontà divinizzata del pensiero sociale ebraico. Il concetto di eguaglianza umana (che la Bibbia non esclude e che i suoi più grandi profeti in realtà sottolineano) doveva essere impugnato su basi *naturalistiche*, sulla base di una natura razionale ordinata che la mentalità greca potesse accettare. Su questo punto Platone e Aristotele concordavano. Ma dissentivano sul «luogo» di questa natura, vero e proprio calderone in cui le differenze tra gli uomini potessero venire stratificate in sistemi di comando/obbedienza.

L'impostazione di Platone era, per molti versi, la più atavica: le differenze nelle capacità e nei risultati individuali derivano da differenze nell'anima. I pochi che sono idonei all'esercizio del potere – i guardiani della società platonica ideale, inopportunitamente denominata Repubblica – nascono con anime «d'oro» e «d'argento». Quelli con anime d'oro sono destinati dalle loro qualità innate a essere i filosofi-governanti della *polis*; quelli con anime d'argento a esserne i guerrieri. Entrambi vengono addestrati allo stesso modo in un regime rigoroso che esalta l'atletismo, il possesso

comunitario di tutti i beni e mezzi di vita – in una solidarietà di tipo familiare che sostanzialmente trasforma tutto questo strato sociale in un largo *oikos* – e un rifiuto spartano dei lussi e delle comodità. Successivamente le anime d'oro e quelle d'argento vengono separate funzionalmente: le prime al fine di sviluppare le loro qualità intellettuali e teoretiche, le seconde per elaborare la loro capacità ad assumere responsabilità pratiche di ordine militare.

Tutti gli altri – gli agricoltori, gli artigiani e i mercanti, che hanno anime «di bronzo» e «di ferro» – sono a malapena menzionati. Apparentemente essi godranno di una vita più tranquilla, plasmata dai loro guardiani, una vita che non sembra molto diversa da quella della gente comune dei tempi di Platone. La Repubblica è dunque essenzialmente autoritaria e per molti aspetti totalitaria. I governanti-filosofi sono liberi di mentire sfacciatamente («nobilmente», dice Platone) all'intera popolazione nell'interesse dell'unità sociale e possono ripulire la *polis* delle idee e della letteratura «ignobili», tra cui Platone com'è noto include i poemi omerici e probabilmente le opere teatrali a lui contemporanee, che considerava degradanti per l'immagine umana degli dèi.

D'altro canto, le donne dello strato dei guardiani godono di un'eguaglianza con gli uomini completa, illimitata. Platone, avendo rimosso l'*oikos* dalla vita della classe dirigente e avendolo sostituito con una forma di comunismo domestico, ha scaricato il regno della necessità, del prepolitico, sulle spalle della gente comune. Perciò, con logica inesorabile, non vede alcun motivo per cui le donne dello strato dirigente debbano essere trattate diversamente dagli uomini. Esse possono essere governanti-filosofi come gli uomini di pari levatura intellettuale. E neppure alle anime d'oro e d'argento che si manifestassero per mutazione, per così dire, tra la gente comune doveva essere impedito l'accesso allo strato dei guardiani. Allo stesso modo, le anime «di bronzo» e «di ferro» che apparissero tra i figli dei guardiani dovevano essere inesorabilmente rimosse dallo strato dirigente e messe tra la gente comune²².

Nonostante tutto l'apprezzamento di cui ha goduto nei secoli che l'hanno seguita, la Repubblica non è un'utopia, la visione di una società comunista o di una democrazia in una qualunque accezione del termine. È una forma ideale, un *eidos* del metafisico mondo platonico delle forme. Ciò che si deve qui sottolineare è che la razionalità di Platone è inesorabilmente, cinicamente

e allegramente gerarchica. La *polis* per sopravvivere doveva, secondo Platone, sottomettersi alla «crudeltà della ragione» e seguire la logica del dominio. Senza gerarchia e dominio non ci può essere *kosmos*, ordine. I Greci, e solo loro interessano a Platone, devono cambiare drasticamente la *polis* lungo linee dettate da un'epistemologia repressiva.

Per Aristotele, l'ideale razionalista della Repubblica è mal riposto. La sua purezza teoretica la rimuove dalla categoria della ragion pratica cui appartiene la formulazione di una *polis* razionale e della sua amministrazione. Perciò Aristotele è in disaccordo con la platonica «crudeltà della ragione», che smaterializza i problemi pragmatici dell'ordinamento della *polis*. La sua *Politica* avanza una critica severa della *polis* ideale in quanto tale, compresa quella di Platone e quelle dei suoi predecessori. Nessun'altra opera, forse, doveva esercitare un'influenza più profonda sul pensiero sociale occidentale della *Politica*. Ciò che ci interessa in questa sede sono le preoccupazioni e la strategia intellettuale, intensamente critiche, di Aristotele. La ragione deve esorcizzare i propri miti, in particolare il tentativo platonico di idealizzazione e la sua tendenza ad astrarsi dai problemi pratici dell'amministrazione e della ricostruzione sociale.

Le principali preoccupazioni di Aristotele nella *Politica* sono segnatamente quelle della sua epoca: la schiavitù, la natura del diritto di cittadinanza, una classificazione razionale delle *poleis* che giustifichi la scelta di un tipo anziché di un altro. Soprattutto, la ragione deve informarsi all'etica e al desiderio dell'uomo razionale di condurre una «buona vita», che non è affatto riconducibile al solo ambito materiale. La divisione del lavoro costituisce una chiara base razionale per la schiavitù, per il patriarcato e per una meritocrazia politica come arena autentica del diritto di cittadinanza. Per Aristotele, ai Greci è stato dato, per motivi geografici e climatici e per le loro innate qualità intellettuali, di governare non solo sui barbari, ma anche sugli schiavi e sulle donne, che sono «prepolitici» e traggono grande beneficio dalle «superiori» facoltà mentali dei loro padroni maschi. Data l'«inferiore» razionalità delle donne e degli schiavi, e la loro conseguente incapacità di formulare scelte politiche e sensate linee di condotta, essi non meno dei loro padroni beneficiano della «superiore» razionalità di questi ultimi e della loro capacità di dirigere e governare il comportamento non razionale degli

inferiori. La schiavitù e il patriarcato, in questo modo, sono visti come doni della ragione, non come catene.

Nonostante le loro differenze, Platone e Aristotele elaborarono entrambi teorie sociali con una coerenza e una logica che devono essere apparse impeccabili a molti dei loro successori. Ed entrambi gettarono non solo le fondamenta per una filosofia sociale razionale, ma istituirono anche una tradizione epistemologica repressiva che si è dipanata lungo intere epoche del pensiero occidentale. Varie sociobiologie trarranno ispirazione dalle teorie platoniche e neo-platoniche. La teoria aristotelica costituirà un retaggio incredibilmente composito che arriverà fino alla teologia tomistica e, nonostante il suo netto orientamento di classe, al «socialismo scientifico». Ma quel che più conta è che i due pensatori (e in realtà tutto il pensiero ellenico) universalizzarono la gerarchia in quanto razionale: democratica, forse, quando è possibile, totalitaria quando è necessario, cioè spesso.

Con la sua stessa esistenza, la *polis* creò una nuova tradizione nel concetto occidentale di cittadinanza e gli diede una secolarità senza precedenti che costituì la base autentica del pensiero sociale moderno. Essa sollevò i problemi che avrebbero assillato la mente e la prassi occidentale nei secoli a venire e fornì una mentalità profondamente repressiva per risolverli. Nel bene e nel male, questo retaggio di secolarità e di logica, è il nostro. Imparentata con il pensiero ebraico, l'intelligenza europea è nata nell'Atene classica e si è snodata attraverso i secoli arrivando, ci piaccia o no, fino a noi, che ne siamo gli eredi.

La mentalità ebraica e quella ellenica erano simili nel loro strutturare gerarchicamente le relazioni sociali, rispettivamente attorno alla fede e alla razionalità. Obiettivamente, si è fatta una lunga strada dall'astuzia della corporazione sacerdotale che rivoltava i valori clanici contro la società organica; dal sorgere dei capi militari e del ruolo fondamentale svolto da loro e dal loro entourage nell'espansione della sfera civile maschile; dalla comparsa della città come arena per la dissoluzione delle relazioni di parentela e del patto di sangue, soppiantati dalla cittadinanza, dagli interessi di classe e dallo Stato. Si è visto come la trascendentale volontà di Geova e gli elementi razionali dell'epistemologia ellenica abbiano strutturato le differenze secondo linee antagonistiche e violentando il senso animista di complementarità e l'interpretazione conciliatoria della realtà concreta.

Il retaggio del dominio si sviluppa così come manipolazione delle istituzioni e della sensibilità primordiali, spesso con semplici spostamenti di accento nella realtà sociale e nella sensibilità personale. L'astrazione e la generalizzazione, sulla base sia della fede sia della ragione, vengono usate non per attingere la totalità o la completezza, ma per produrre una separazione antagonistica tra ambito oggettivo e ambito soggettivo. Altre possibili epistemologie, che avrebbero potuto favorire un più «disteso schiudersi del sé all'analisi intellettuale», per usare le parole di Alvin Gouldner²³, sono state ignorate a favore di «valori centrati sulla padronanza e sul controllo». Questo sviluppo non necessario può essere considerato un tradimento della società e della sensibilità in nome di ciò che la mente occidentale ha preteso essere *la* «storia dell'umanità». Ora che cominciamo a mietere il terribile raccolto di questo tradimento, dobbiamo rimettere in discussione le pretese di sovranità di quella storia.

La storia di questo tradimento non finisce, tuttavia, con i mutamenti istituzionali e soggettivi fin qui considerati. Essa procede fino al nucleo centrale della psiche, interiorizzando la gerarchia e il dominio come tratti eterni della natura umana. Per fare del potere una caratteristica integrale della personalità ci vuole ben più della volontà di Geova e della razionalità classica dell'antichità. Questa caratteristica implica non solo l'attiva partecipazione dell'uomo alla sua stessa auto-repressione tramite la fede e la ragione, ma essa deve anche esercitare un controllo interiore tramite l'acquisizione di un «principio di realtà» (per usare le parole di Freud) auto-regolatore, basato sulla colpa e sulla rinuncia. Solo così i dominati possono essere portati a una piena complicità con la loro oppressione e il loro sfruttamento, forgiando dentro di sé uno Stato che comanda più con la forza della «voce interiore» del pentimento che con la forza della violenza fisica.

Né Freud né Marx ci hanno aiutato a capire appieno questo processo. Ognuno dei due, a modo suo, ha assolto la «civiltà», intesa nella sua specifica forma occidentale, dalla colpa innegabile di avere formulato un principio di realtà basato sul potere. Facendo dell'auto-repressione (Freud) e dell'auto-disciplina (Marx) lo *knot* storico che consente di acquisire la padronanza sulla natura (e alla fin fine la concezione di Freud, non meno di quella di Marx, scende proprio a livello di questo progetto sociale vittoriano), essi hanno trasformato il dominio in una fase o momento necessario nella

dialettica della civiltà. Come sublimazione o come produzione, l'auto-dominio dell'umanità è una precondizione per lo sviluppo sociale.

Termini psicologici come repressione, rinuncia, disciplina sono stati fin troppo spesso eufemismi per oppressione, sfruttamento e impotenza. E sono stati accortamente collegati a fini storici che non sono mai serviti alla «civiltà», ma semplicemente al consolidamento e al potere di élite e classi dirigenti. In larga misura, il *corpus* teorico di Marx e quello di Freud confondono e nascondono quanto questi tentativi di manipolazione dell'io siano in realtà un'estensione degli interessi di classe all'interno della personalità.

Ora però appare sempre più evidente che questi interessi stanno forgiando una psiche apatica, ossessionata dal senso di colpa e priva di volontà, se non di una volontà che non serve allo sviluppo sociale ma al suo contrario. Il dominio dell'uomo sull'uomo, sia interno sia esterno, ha in effetti cominciato a erodere la personalità stessa. Rendendo la personalità sempre più disorganica, esso è andato polverizzando proprio quell'io che si presta alla repressione e alla disciplina. Per quanto riguarda la personalità contemporanea, c'è semplicemente rimasto ben poco da modellare o formare. La «civiltà» non sta «avanzando» a cavallo dell'umanità, ma bizzarramente senza di essa.

Più recentemente, la sociobiologia ha rafforzato a modo suo il paradigma freudo-marxiano. Il concetto che il cervello umano, prodotto dall'evoluzione biologica, sia costituito da elementi cerebrali primordiali e «animaleschi» e, a loro coronamento, da una parte «superiore», più complessa, che può modificare, reprimere o disciplinare i rozzi impulsi delle componenti «inferiori» e «animali» per evitare disordini comportamentali e sociali, è palesemente ideologico. È ovvia la sua discendenza dal dualismo ellenico. È neurologicamente fuor di dubbio che abbiamo cervelli «stratificati» in grado di svolgere numerose funzioni senza l'intervento del pensiero cosciente. Ma imputare a specifici strati del cervello funzioni *sociali* che sono chiaramente determinate da interessi gerarchici e di classe, creare un termine onnicomprensivo come «civiltà» che incorpora questi interessi nella biologia della mente, alimentare infine un'ipostatizzazione vittoriana del lavoro, della rinuncia, della colpa, della sublimazione e della disciplina al servizio della produzione industriale e del profitto, tutto ciò significa ancorare

nell'evoluzione e nell'anatomia i decreti di Geova e la razionalità repressiva ellenica.

Per rendere più chiaro questo sviluppo ideologico, ritorniamo a certi assunti delle categorie psicoanalitiche e vediamo quanto reggono sul piano antropologico. Quando si parla di società organiche, ha senso dire che la vita sociale crea un «principio di realtà» repressivo? Che il bisogno di un'attività produttiva esige il differimento della soddisfazione immediata e del piacere? Che il gioco deve lasciare il posto al lavoro e la libertà completa alle restrizioni sociali che garantiscono la sicurezza? O, in termini più netti, che la rinuncia è un carattere *inerente* alla vita sociale e il senso di colpa è il vincolo che la società instilla nell'individuo per impedire la trasgressione delle regole e dei costumi?

Ammetto che queste domande semplificano grandemente il ruolo che i freudiani e i freudo-marxiani attribuiscono alla razionalità repressiva. Tuttavia, è proprio semplificando al massimo le argomentazioni psicoanalitiche che si trovano le differenze più importanti tra società organiche e società gerarchiche. Forse la migliore risposta generale che si potrebbe dare a tutte queste domande è la seguente: c'è assai poco cui rinunciare o da reprimere quando assai poco si è formato. Oggi si sa che gli istinti nettamente delineati, attribuiti alla natura umana dagli psicologi del passato, sono sciocchezze. Una natura umana *esiste*, ma pare piuttosto costituita di tendenze e di potenzialità che vengono man mano determinate dall'incontro con i bisogni sociali. L'istinto sessuale diventa oggetto di repressione quando la società lo iperstimola, lo sopravvaluta e contemporaneamente lo frustra; oppure, naturalmente, quando la società addirittura blocca l'adeguato soddisfacimento delle esigenze biosessuali minimali. Anche il piacere, inteso come compimento del desiderio o come «principio» (per seguire la terminologia freudiana), è socialmente condizionato. Se la gratificazione immediata viene frustrata dal mondo naturale, non è necessario alcun apparato di rinuncia per «reprimere il bisogno». Il «bisogno», se c'è, semplicemente non può essere soddisfatto, e l'aspetto più umano della natura umana è che l'uomo si rende perfettamente conto di questa dura realtà di fatto.

Nelle società organiche la vita si approssima più o meno a questa situazione. La natura in genere impone condizioni talmente restrittive al

comportamento umano che i limiti sociali in cui si imbatte l'individuo quasi coincidono con quelli creati dal mondo naturale. Il Super-io e l'io (per usare le categorie freudiane) che si vanno formando nel bambino appaiono, e spesso di fatto sono, il prodotto dei limiti naturali tradotti in relazioni sociali. L'aspra tensione tra bambino e genitori o tra individuo e società, presupposto della repressione, viene attenuata dal fatto che è il mondo naturale a formare la matrice per il mondo sociale e a porre limiti al suo sviluppo. Detto in termini freudiani, il «principio di piacere» viene *modellato* sul «principio di realtà». *I due sono semplicemente indistinguibili l'uno dall'altro fino a che non sono situati in società gerarchiche e di classe.* Essi a malapena esistono come principi separati e l'antagonismo tra loro è virtualmente insignificante. La sensibilità ricettiva, così tipica della società organica, deve ancora essere rovesciata dall'atteggiamento aggressivo fornito dalla «civiltà», con la sua logica della ragione repressiva e delle istituzioni repressive.

Di conseguenza, le società organiche non hanno bisogno di esprimere continuamente, come noi, giudizi morali nei confronti della trasgressione delle regole sociali. Nel mondo preletterato, la cultura si occupa normalmente degli effetti *oggettivi* di un crimine e di come debbano essere convenientemente rettificati, *non* della sua posizione soggettiva su una scala del bene e del male. «Dal punto di vista di certe società africane, il crimine è sempre un torto, fatto alla società, che è stato scoperto», osserva Radin. «Un torto commesso con piena coscienza di commetterlo ma che non sia stato scoperto è semplicemente un fatto privo di conseguenze sociali. «Se anche ci può essere una dimensione 'spirituale' nello stato mentale del malfattore», non c'è «alcun senso del peccato nel significato giudaico-cristiano del termine». Tutto ciò che la società chiede a chi commette un torto è semplicemente di riconoscere che è stata commessa un'offesa contro l'armonia della comunità. Se all'offesa viene data riparazione, nessuna stigmata resta connessa all'azione. «Questo funziona, a dire il vero, come il migliore e più efficace deterrente per i comportamenti sbagliati», sottolinea Radin, con tipico fervore utilitarista. E prosegue osservando che quando venne chiesto a un Bantu

se si era sentito colpevole quando aveva commesso un certo crimine e l'indigeno rispose: «No, allora il fatto non era ancora stato scoperto», non c'era traccia di cinismo in lui, né la sua risposta era segno di depravazione morale. Semplicemente non era intervenuta alcuna perturbazione della vita

comunitaria²⁴.

L'indigeno può provare *vergogna* se la trasgressione viene scoperta o perdere la faccia a seguito di pubblica disapprovazione, ma non si sente *colpevole*, cioè non prova quel senso interiorizzato di auto-biasimo e di ansia che evoca il pentimento e il desiderio di espiazione²⁵.

La colpa e il pentimento, ben distinti dalla vergogna e dall'esigenza pratica di porre rimedio ai risultati di una trasgressione sociale, diventano tratti caratteriali con la comparsa della morale. Storicamente, la formulazione di precetti morali è dapprima opera di profeti e sacerdoti; poi, in forme più sofisticate come l'etica, diventa il regno di filosofi e pensatori politici. Questi precetti riflettono un atteggiamento mentale del tutto differente da quello che si verifica nella società organica. Dire che le trasgressioni sociali sono «cattive» e che l'obbedienza alla società è «buona» è molto differente dal dire che un certo comportamento rafforza l'armonia del gruppo e un altro la infrange. «Buono» e «cattivo» sono giudizi morali e, successivamente, etici. E non si limitano agli atti. Ciò che rende i termini «buono» e «cattivo» particolarmente significativi è che essi sono prova di una sottile introiezione dei codici sociali dentro la psiche dell'individuo: sono giudizi che gli individui esprimono quando si consultano con la loro coscienza, questo potentissimo prodotto della socializzazione. Vedremo più oltre che la morale, soprattutto quando passa alla sua forma *razionale*, l'etica, favorisce lo sviluppo della personalità, dell'individualità, di un nuovo riconoscimento del bene e della virtù. Qui mi interessano soprattutto quelle opache sanzioni emozionali chiamate *costumi*. Vista da questa prospettiva, la morale appare escogitata per mistificare e occultare un sistema di *comportamenti* egualitario e unificato. Gli standard comportamentali apparentemente morali della comunità primitiva non erano centrati sulla «peccaminosità» o sugli ordini indiscutibili di una divinità patriarcale e di uno Stato dispotico, bensì sugli effetti *funzionali* del comportamento nei riguardi dell'integrità e della vitalità della comunità²⁶.

Con la caduta della comunità organica, il privilegio cominciò a rimpiazzare la parità e la società gerarchica e di classe cominciò a soppiantare le relazioni egualitarie. I precetti morali potevano così essere utilizzati per nascondere la mutilazione della società organica, rendendo i valori oggetto di criteri ideologici anziché pratici. Una volta che le azioni fossero trasferibili

dal mondo reale a questo ambito mistificato, le regole della società potevano mistificare la realtà stessa e offuscare le contraddizioni che emergevano nell'ambito sociale.

Tuttavia, questo processo era solo il lato *ideologico* di una cruciale ristrutturazione della psiche stessa. Perché la morale non accampava solo pretese di sovranità sul comportamento palese, come proibizione di atti «immorali»; andava oltre e si poneva come tutrice contro i pensieri «cattivi» che assillavano la mente dell'individuo. La morale non richiede solo una virtù comportamentale, ma anche spirituale, psichica e mentale. La valutazione razionale del giusto e dell'ingiusto non viene ancora presa in considerazione. Questo sarà compito dell'etica. La gerarchia, le classi e infine lo Stato penetrano dentro la psiche umana e istituiscono al suo interno un potere coercitivo e repressivo automatico. Sotto questo aspetto conseguono un'autorità che nessuna istituzione o ideologia può sperare di ottenere. Utilizzando il senso di colpa e l'auto-biasimo, lo Stato interiorizzato può controllare il comportamento assai prima che debba essere evocata la paura dei poteri coercitivi dello Stato-istituzione. L'auto-biasimo, in effetti, diventa *paura* di sé, introiezione della coercizione sociale sotto forma di insicurezza, ansia e senso di colpa.

A questo punto la rinuncia acquista un significato sociale e un'importanza «morale» inestimabile per le classi dirigenti, perché c'è ora qualcosa cui rinunciare: il privilegio dello *status*, l'appropriazione dei surplus materiali, perfino il ricordo non ancora svanito di un ordine sociale in cui il lavoro era piacevole e giocoso, un ordine in cui l'usufrutto e il minimo irriducibile ancora determinavano l'allocatione dei mezzi di vita. Nelle condizioni del potere di classe emerge in effetti un «principio di piacere». E si oppone nettamente a un «principio di realtà» i cui limiti erano una volta congruenti con quelli imposti dalla natura. Nella misura in cui i pochi che dirigono vengono liberati da questi limiti, grazie ai molti che lavorano, la tensione tra i due principi viene sempre più esacerbata, assume le forme non solo di un trauma sociale, come conflitto di classe, ma anche di un trauma psichico, sotto forma di senso di colpa, rinuncia, insicurezza.

Qui però il dramma freudiano ci inganna completamente e rivela un contenuto profondamente reazionario. Il fatto che i limiti naturali costituiscano l'unico «principio di realtà» della società organica viene

ignorato e sostituito da un mitico «principio di piacere» che deve essere represso dal senso di colpa e dalla rinuncia. La natura cooperante viene capovolta in natura predatoria, martoriata dall'egoismo, dalla competizione, dalla crudeltà e dalla ricerca della gratificazione immediata. La «civiltà», prodotta dalla razionalità, dalla fatica e da un'epistemologia dell'auto-repressione, genera un «principio di realtà» che tiene sotto la sua sovranità la natura indisciplinata e fornisce all'umanità la matrice per la cultura, la cooperazione e la creatività. La trasposizione freudiana di natura e «civiltà» implica un grossolano errore di lettura dell'antropologia e della storia. Un «principio di realtà» che nasce dai limiti naturali viene trasmutato in una ricerca di gratificazione immediata, cioè proprio in quel «principio di piacere» cui il dominio sociale non aveva ancora dato origine e significato. La casa naturale dell'uomo, prendendo a prestito la terminologia di Bloch, che promuove l'usufrutto, la complementarità e la ripartizione comunitaria, viene degradata a un mondo hobbesiano di tutti contro tutti, mentre la casa «civilizzata» dell'uomo, che alimenta la competizione, l'egoismo, la possessività, viene vista come mondo giudaico-ellenico di moralità, intelletto e creatività. Il radicale rimescolamento freudiano del «principio di piacere» e del «principio di realtà» convalida così il trionfo del dominio, dell'elitarismo e dell'epistemologia del potere. Spogliata di ciò che Freud chiama «civiltà», con i suoi attributi di dominio, ragione repressiva e rinuncia, l'umanità si riduce a quello «stato di natura» considerato da Hobbes come animalità brutta.

La vergogna non ha posto in questo universo freudiano; solo la colpa lo ha. La «civiltà», al cui servizio dovrebbe essere questo specioso «principio di realtà», risulta essere proprio la società dello sfruttamento tipica del capitalismo occidentale: una civiltà di nudo dominio e privilegio sociale²⁷. La convergenza della concezione di Freud con quella di Marx è spesso notevole nel loro comune approccio alla «civiltà». Per Freud, il lavoro «ha un effetto superiore a qualunque altra tecnica di vita nel legare strettamente l'individuo alla realtà; nel suo lavoro egli è sicuramente attaccato per lo meno a una parte di realtà, la comunità umana».

In definitiva, il «principio di realtà» freudiano non serve i fini della «civiltà», ma i fini del «principio di piacere» di cui le élite dirigenti si sono appropriate come loro privilegio. Non è la natura che genera un'animalità psichica indisciplinata, con la sua brama di gratificazione immediata, ma un

«principio di realtà» gerarchico – un’epistemologia del potere – che si regge sul dominio e lo sfruttamento. La «plebaglia brutta», che Freud associava con timore al prevalere degli istinti aggressivi sulla mite ragione, si trova al vertice della «civiltà», non alla base. Il pessimismo freudiano sul destino della «civiltà» può anche essere giustificato, ma non per le ragioni che avanzava lui. Non è l’aggressività di un’umanità repressa che minaccia oggi di annichilire la «civiltà», ma proprio gli architetti del suo Super-io: le istituzioni burocratiche e le loro «figure paterne» che dirigono la società dall’alto.

Note al capitolo

1. Questo non vuol dire che la città conferisca immediatamente la cittadinanza ai suoi abitanti indipendentemente dal loro *status* etnico o sociale. Al contrario: l’etnicità, sia reale sia fittizia, costituì ancora la base per la consociazione urbana; solo gradualmente la città disavvezzò i suoi abitanti dalle realtà o dai miti di una comune ascendenza. Fino all’epoca romana, quando le esigenze dell’impero richiedevano la lealtà di disparati gruppi etnici, le città accordarono privilegi di un qualche tipo e in vari gradi ai loro membri che si richiamavano a un’ascendenza comune, rispetto agli stranieri che erano spesso confinati in quartieri separati dalla città, come fu per gli ebrei del mondo medievale.

2. Robert McAdams, *The Evolution of Urban Society*, Aldine Publishing, Chicago, 1966.

3. La vendita delle terre del clan non deve essere considerata una prova del diritto di alienare liberamente le terre comunitarie tradizionali. Il nuovo ordine feudale, che di norma seguì il sorgere e successivamente l’indebolirsi delle monarchie guerriere, considerava ancora la terra come luogo di un senso quasi sacro dello spazio, non come semplice «proprietà fondiaria». Più probabilmente, le terre del clan che venivano vendute alla nobiltà emergente erano considerate come un trasferimento di diritti *in seno* alla comunità, e tra la gente del clan e i suoi capi militari. Perfino Aristotele, per quanto grande fosse la sua fama e influente il suo insegnamento, non poteva acquistare terreni ad Atene in quanto non era ateniese di nascita. Sebbene fosse greco, in Atene era pur sempre uno straniero, non un cittadino.

4. Howard Press, Marx, *Freud and the Pleasure Principle*, «The Philosophical Forum», vol. 11, n. 1, 1970, p. 36.

5. Jean Piaget, *The Construction of Reality in the Child*, Balamme Books, New York, 1971, pp. x-xi [La costruzione del reale nel bambino].

6. Edward B. Tylor, *Animism*, in *Primitive Culture*, Murray, London, 1873 (brani scelti in Calverton, *The Making of Man*, cit., p. 646).

7. Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, New York, 1960, pp. 3-4.

8. Tylor, *Animism*, cit., p. 538.

[9.](#) Ivan Paulson, citato in La Barre, *The Ghost Dance*, cit., p. 163.

[10.](#) *Ibidem*.

[11.](#) Questa descrizione è naturalmente un ideal-tipo weberiano. Non tiene conto delle numerose variazioni e complessità che ci sono nell'ecologia beduina o, più in generale, pastorale. C'è ora universale concordanza sul fatto che il pastoralismo rappresenti uno sviluppo successivo o, piuttosto, uno sbocco collaterale della società agricola e non lo stadio intermedio tra la caccia e l'agricoltura, come avevano ritenuto gli antropologi del diciannovesimo secolo. Perciò la struttura e i valori patriarcali vi si trovano mescolati con le tradizioni matricentriche dei precedenti modi di vita. Il che spiega la posizione equivoca della donna nella Bibbia ebraica e in molte società pastorali a noi contemporanee. Né tutte le comunità pastorali si limitano alla pastorizia. Esse coltivano il cibo quando possono e hanno avuto anche relazioni pacifiche con le comunità agricole a tutti i livelli di sviluppo, sia commerciando con esse, sia pascolando le loro greggi sulle stoppie dei campi dopo il raccolto. Ciò che qui mi interessa, tuttavia, sono gli elementi di *unicità* del mondo pastorale e non ciò che esso ha in comune con le numerose comunità agricole che saranno oggetto delle invasioni pastorali.

[12.](#) Henri e H.A. Frankfort *et al.*, *Before Philosophy*, Penguin Books, Baltimora, 1949, p. 241.

[13.](#) *Ibidem*, p. 247.

[14.](#) *Esodo*, 31 (testo masoretico).

[15.](#) Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity*, World Publishing, New York, 1956, p. 15 [*Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni storiche antiche*].

[16.](#) Frankfort *et al.*, *Before Philosophy*, cit., p. 244.

[17.](#) Per ironia della sorte, i valori beduini della Bibbia ebraica, moralmente esigenti e anti-naturalistici, ebbero un ruolo più formativo nel Nuovo che non nel Vecchio Testamento, nonostante il vangelo cristiano di amore. Nel periodo immediatamente precedente alla comparsa dell'impero romano, il giudaismo acquisì un carattere profondamente etico. I profeti ebraici, soprattutto Amos, impregnarono il giudaismo di una dedizione alla giustizia e di un odio verso la tirannia tanto forti che gli antichi ebrei si ribellarono continuamente contro il dominio romano, fino alla distruzione della Giudea come entità nazionale. Quando inizia l'era cristiana, i Farisei avevano rielaborato il Codice deuteronomico in uno dei codici più umani del mondo antico. La mosaica *lex talionis*, con il suo «occhio per occhio», venne sostituita dalla compensazione monetaria; le punizioni corporali vennero ampiamente ridotte; l'uso dell'ordalia per provare l'adulterio femminile fu abolito; i debitori e gli schiavi venivano trattati con una considerazione sostanzialmente senza precedenti per quei tempi. Come segnala Hyan Maccoby in *Revolution in Judea* (Taplinger, New York, 1980), l'interfaccia tra giudaismo e cristianesimo venne grossolanamente, quasi cinicamente riscritta dagli autori ellenistici dei vangeli conosciuti. Secondo Maccoby, questi autori distorsero, fino a renderli irriconoscibili, gli obiettivi nazionalisti di Gesù, le idee etiche dei seguaci del Nazareno e il messaggio d'azione della Chiesa di Gerusalemme guidata dal fratello di Gesù, Giacomo.

[18.](#) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, pp. 30-31 [*Vita activa*].

[19.](#) Si veda Havelock Ellis, *The Love of Wild Nature*, in *From Rousseau to Proust*, Charles Scribner & Sons, New York, 1935, pp. 58-82.

[20.](#) Aristotele, *Politics*, in *Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1941, 1257 b

35-40 [Politica].

[21.](#) Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York, 1947, pp. 130-131 [*Eclisse della ragione*].

[22.](#) La teoria platonica della tripartizione delle anime non era destinata a restare nella Repubblica. Emerse nuovamente nelle teorie radicali gnostiche della tarda antichità e in combattive «eresie» cristiane del Medio Evo e della Riforma. Si vedano i capitoli 7 e 8.

[23.](#) Alvin Gouldner, *Enter Plato*, Harper & Row, New York, p. 165.

[24.](#) Radin, *The World of Primitive Man*, cit., p. 249.

[25.](#) Anche Dodds fa una distinzione tra cultura della vergogna e cultura della colpa, ampiamente basata su materiale ellenico primitivo. Si veda Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951 [*I Greci e l'irrazionale*]. Purtroppo l'opera di Dodds mi era sconosciuta quando ho scritto questo capitolo, altrimenti vi avrei attinto abbondantemente.

[26.](#) Vale la pena di elaborare ulteriormente, con due esempi, questa distinzione. Ciò che i Bantu rimproverano «non è l'imbroglione o il furto», osserva William C. Willoughby (*The Soul of the Bantu*, New York, 1928, citato in Radin, *The World of Primitive Man*, cit., p. 248), «bensì la goffaggine operativa che porta a essere scoperti». Questo atteggiamento «amorale» permane fino a tempi storici come norma di comportamento a Sparta, la meno sviluppata delle città-Stato greche. Come parte del loro addestramento militare, i giovani spartani venivano mandati a derubare i propri concittadini e a uccidere servi o iloti sospettati di intenzioni aggressive nei confronti dei loro padroni. Ciò che era vergognoso – non male – era essere colti sul fatto. Al contrario, per gli Ateniesi e gli ebrei imbrogliare e rubare erano considerati *intrinsecamente* repressibili, non semplicemente come atti sociali, ma in quanto violazioni di un comandamento divino o del comportamento razionale.

[27.](#) La somiglianza del dramma freudiano con quello hobbesiano non ha ricevuto l'attenzione che merita. Nessuno, forse, più di Hobbes si sarebbe trovato d'accordo con l'idea di Freud che la libertà individuale «non giova alla cultura. Era maggiore prima di ogni cultura, per quanto poco valesse in realtà a quei tempi, dal momento che l'individuo non era in grado di difenderla». E ancora: «Il desiderio di libertà che si fa sentire in una comunità umana può significare rivolta contro una qualche ingiustizia e si dimostra allora proficua per uno sviluppo ulteriore della civiltà e resta con essa compatibile. Ma può anche originarsi dalle radici primordiali della personalità, ancora svincolate dall'influenza della civiltà e diventare così una fonte di antagonismo alla cultura». Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, The Hogarth Press, London, 1930, p. 60 [*Il disagio della civiltà*].

capitolo quinto

Il retaggio del dominio

Le origini gerarchiche della moralità sono identificabili nell'autorità morale pretesa dal capofamiglia maschio nelle forme primordiali e classiche di organizzazione familiare. La Bibbia fornisce ampie prove della sovranità del patriarca su mogli e figli. Per dirla brutalmente, essi facevano parte del suo patrimonio mobiliare alla stessa stregua degli animali allevati. Il suo potere su di loro aveva come solo limite la pietà e il senso di immortalità che ricavava dai prodotti viventi dei suoi lombi. Che il figlio fosse fatto o no a immagine del padre, entrambi erano comunque fatti a immagine di Dio, cosa che perciò li accomunava per patto e per sangue. Il carattere esigente dell'amore paterno, a differenza dell'altruistico amore materno, rappresentava per il maschio la risoluzione del problema dell'eternità. I patriarchi ebrei non avevano bisogno del paradiso o dell'anima immortale perché già l'avevano nella realtà fisica dei loro figli.

Più interessante è però l'autorità paterna rivendicata dai Greci, i cui filosofi cercarono di dare ai precetti morali una sanzione non divina, bensì razionale. Inizialmente, il capofamiglia occupava una posizione quasi regale rispetto agli altri membri. Nonostante la dimensione razionale che la filosofia ellenica cercò di attribuire alle relazioni sociali, la sua capacità di investire la famiglia fu dapprima limitata. Come osserva Eric R. Dodds in un

affascinante studio su questo argomento:

La sua autorità sui figli era in un primo tempo illimitata. Era libero di «esporli» nell'infanzia [vale a dire di commettere infanticidio] e di espellere dalla comunità un figlio adulto qualora si traviasse o si ribellasse, come fecero Teseo con Ippolito, Eneo con Tideo, Trofio con Pilade, o lo stesso Zeus quando buttò Efeso fuori dall'Olimpo per avere preso le parti di sua madre¹.

Fino al sesto secolo a.C., il figlio «aveva doveri ma non diritti; finché era in vita suo padre, egli era un perpetuo minorenne». Nella sua forma classica il patriarcato implicava anche la *gerontocrazia* maschile, non solo il potere dei maschi sulle femmine. I giovani, indipendentemente dal loro sesso, erano rigorosamente sottoposti all'autorità morale e sociale dei membri più anziani della famiglia.

La posizione dominante del patriarca greco sulla vita privata dei suoi figli era destinata a essere nettamente ridimensionata dallo Stato che avrebbe avanzato proprie pretese sui giovani maschi, di cui aveva bisogno per la burocrazia e l'esercito. Ma nello sfumato periodo di transizione tra il tardo Neolitico e le età del bronzo e del ferro, quando invasori spiccatamente patriarcali sopraffecero le culture sedentarie matricentriche, le strutture familiari a predominio maschile costituirono gli elementi sociali basilari della comunità e impressero a fondo nella vita sociale i loro valori. In realtà, esse contribuirono a erigere i puntelli morali delle istituzioni politiche e dello Stato, ovvero, per ironia della sorte, proprio di quelle strutture dalle quali sarebbero state alla fine assorbite.

Ancor prima che emergano le classi sociali e prima che il clero stabilisca sulla società il dispotismo quasi politico del tempio, il patriarca incarna in forma sociale quel sistema di autorità che più tardi lo Stato incarna in forma politica. Nel prossimo capitolo ci occuperemo di quella curiosa tensione dialettica tra la famiglia patriarcale e lo Stato che diede origine alle idee di giustizia e all'etica: una dialettica in cui il padre si trasformò da tiranno in giudice e poi da giudice in maestro. Tuttavia, finché il potere patriarcale non venne attenuato dalle forze politiche, era il padre che incarnava non solo una morale prepolitica del dominio sociale, ma più specificamente una morale che comportava concettualmente il dominio sulla natura.

La prima vittima di questa relazione di dominio fu la natura umana, e in particolare la natura umana della donna. Sebbene il patriarcato rappresenti

una forma di gerontocrazia, spiccatamente autoritaria, in cui gli anziani dapprima cominciarono a dirigere la società come un tutto collettivo, la donna andò perdendo la sua parità con l'uomo man mano che il secondo, con l'espansione della sua sfera civile, acquisì il predominio sociale sulla sfera domestica di vita. Il patricentrismo prima e il patriarcato poi raggiunsero la loro completa affermazione. Nel corso dello stesso processo, la donna divenne nella morale l'archetipo dell'Altro e infine l'incarnazione umana di una distorta immagine del male. Che l'uomo ancora oggi contrapponga la sua società alla natura della donna, la sua capacità di produrre merci con la di lei capacità di riprodurre la vita, il suo razionalismo con i di lei impulsi «istintivi», è stato sufficientemente sottolineato nella letteratura antropologica e femminista. Così, la donna entra nello sviluppo morale dell'uomo e ne modella i canoni in quanto antipode, fattore antitetico e contrapposto *par excellence*. Personalmente essa non partecipa dell'«efficienza su cui si basa la civiltà [maschile]», osservano Horkheimer e Adorno nel loro eccezionale studio sullo *status* della donna:

È l'uomo che deve uscire in un mondo ostile, che deve lottare e produrre. La donna non è un essere di per sé, un soggetto. Non produce nulla, bensì bada a coloro che producono, è il monumento vivente a un'epoca scomparsa da tempo in cui l'economia domestica era autonoma².

In una civiltà che svaluta la natura, la donna diventa l'«immagine della natura», «la più debole e la più piccola», e le differenze tra i sessi imposte dalla natura diventano, in una società dominata dai maschi, «le più umilianti che possano esistere... uno stimolo chiave all'aggressione»³.

Ciò nondimeno, la donna ossessiona questa «civiltà» maschile con un potere che non è solo arcaico e atavico: ogni società maschiocentrica deve continuamente esorcizzare gli antichi poteri della donna, che risiedono nella sua capacità di riprodurre la specie, di allevare la prole, di fornire un rifugio amoroso dal «mondo ostile», cioè in realtà di svolgere quei compiti – coltivazione del cibo, ceramica, tessitura, per citare le più sicure invenzioni tecniche femminili – che rendono possibile quel mondo, per quanto in termini assai differenti da quelli formulati dal maschio.

Ancor prima che l'uomo intraprenda la conquista dell'uomo, ovvero il dominio di una classe sull'altra, la morale patriarcale gli impone di affermare la sua conquista della donna. Il soggiogamento della natura femminile e la

sua assimilazione nel complesso della morale patriarcale costituiscono il primo atto di dominio in un processo che porterà, nell'immaginario maschile, all'idea di sottomissione della natura. Non è forse casuale che i termini «natura» e «terra» abbiano conservato il genere femminile fino ai nostri giorni*. Quello che può sembrarci un atavismo linguistico, riflesso di un'epoca trapassata in cui la vita sociale era matricentrica e la natura ne era la dimora domestica, potrebbe anche essere una persistente e sottile espressione della continua violenza dell'uomo sulla donna come natura e sulla natura come donna.

Il simbolismo di questa violenza appare chiaro già nelle cerimonie primordiali, quasi che il desiderio sia padre dell'atto e la sua affermazione ritualistica in forma teatrale sia foriera della realtà successiva. La donna viene tanto più innalzata a sublimità speciali quanto più viene soggiogata all'uomo. Perfino i pigmei dell'Africa centrale, il «popolo della foresta» di Colin M. Turnbull⁴, hanno il loro equivalente di Eva e di Pandora, che alternativamente seducono e soccorrono il maschio, ma cui alla fin fine non si deve mai consentire di «dominarlo». La sua associazione con le arti della «civiltà» è permeata da una negatività insidiosa. Eva induce Adamo a mangiare il frutto dell'albero del bene e del male solo per affliggerlo con la maledizione della conoscenza. La sua sorella ellenica, Pandora, espone l'uomo ai mali che seguono la perdita dell'innocenza. E la «prostituta» sumera che dorme con Enkidu, nell'*Epopoea di Gilgamesh*, lo snatura irrimediabilmente, separandolo dai suoi amici, gli animali della pianura e della foresta. L'*Odissea* è una sprezzante spedizione attraverso la storia, in cui l'epico esorcizza le antiche divinità femminili ridicolizzandole come megere perverse.

Ma la moralità patriarcale non solo riduce la donna a un Altro hegeliano generalizzato cui ci si deve opporre, che deve essere negato e tenuto a bada, come sottolineava Simone De Beauvoir una generazione fa; essa articola questa alterità in un odio specifico per la curiosità della donna, per la sua soggettività esplorante. Tuttavia, pur negando alla donna un'esistenza autonoma, l'uomo finisce con il riaffermarla, quando condanna Eva per avere risposto al serpente, Pandora per avere osato aprire il vaso delle afflizioni e Circe per i suoi poteri di preveggenza. Un macerante senso di inferiorità e di incompletezza marchia ogni aspetto della nuova morale maschile emergente:

il male abbonda ovunque, il piacere e i sensi sono ingannevoli e il *chaos*, che sempre minaccia di inghiottire il *kosmos*, deve essere continuamente tenuto a bada, affinché la natura non si riprenda la «civiltà». Paradossalmente, non c'è qui il diniego della soggettività femminile, ma il terrore dei suoi poteri latenti e della possibilità che siano nuovamente richiamati in vita.

Perciò, la morale patriarcale deve rendere la donna complice dell'immagine maschile della di lei inferiorità. Le deve essere insegnato a considerare i suoi atteggiamenti di rinuncia, modestia e obbedienza come attributi intrinseci della sua soggettività, in breve, ad accettare la totale negazione della sua personalità. È assolutamente impossibile capire perché guerre prive di senso, spaccatorie maschili, elaborati rituali politici e assurdi sviluppi delle istituzioni civili finiscano con l'imporsi a tante e tanto differenti società, senza riconoscere come questi fenomeni siano affermazioni di attività maschile ed espressione della «superiorità» del maschio. Dai conflitti continui e insensati che i popoli della Nuova Guinea conducono tra loro alle meticolosissime istituzionalizzazioni delle forme politiche, il maschio è sempre attivo e totalmente preso dalle sue responsabilità (spesso perché c'è in realtà ben poco da fare per lui nelle comunità primordiali e anche in molte società storiche). Ma questa crescente denigrazione della donna e la trasposizione dell'alterità da un tipo conciliatorio di relazione a uno antagonistico genera un'atmosfera ostile nella società, una meschinità di spirito, una brama di riconoscimento, un'accentuata aggressività e una terrificante esasperazione della crudeltà che finiranno con il rendere l'uomo sempre più disposto alla vittimizzazione del suo stesso genere. Lo schiavo è l'incarnazione maschile della donna da tempo schiavizzata: un mero oggetto che si può possedere e usare secondo i canoni della morale patriarcale. La strutturazione antagonistica dell'alterità che Hegel celebra come il primo passo verso l'auto-identificazione, diventa un'epistemologia che degrada l'umanità a un aggregato di puri oggetti, una regressione psicologica che alla fine porta all'arrogante concezione degli esseri umani come semplici incarnazioni del lavoro.

In quanto vittima e aggressore, la donna e l'uomo sono così portati a una cieca complicità con un sistema morale che nega la loro natura umana e alla fine perfino l'integrità della natura esterna. Ma, sempre latente nella morale repressiva che emerge con il patriarcato, c'è una potenzialità ribelle

che cova sotto la cenere con il suo rifiuto esplosivo dei ruoli che la socializzazione ha instillato ovunque, tranne che nei più profondi recessi della soggettività umana. Le costrizioni morali, imposte prima dal patriarcato e poi dal dominio di classe, restano un costante affronto alla razionalità umana. Dalle ceneri della morale sorge il programma di un nuovo approccio al bene e al male, una disciplina *razionale* chiamata etica priva di modelli di comportamento gerarchicamente instillati. Dall'etica emergeranno i criteri razionali per valutare la virtù, il vizio e la libertà, non solo la colpa, il peccato e le rispettive punizioni. L'etica può tentare di comprendere la morale e di giustificare le sue epistemologie del potere, ma è sempre vulnerabile rispetto a quegli stessi standard razionali che ha creato per giustificare il dominio.

Il sacrificio di sé e le contraddizioni sempre più acute del dominio creano tensioni così intimamente destabilizzanti per la «civiltà» che la società di classe deve essere sempre corazzata: non solo psicologicamente tramite lo Stato che essa introietta negli individui, ma anche fisicamente tramite lo Stato che istituzionalizza. Come rammentava Platone agli Ateniesi, la natura dello schiavo è indisciplinata: formulazione filosofica di una condizione che poteva periodicamente diventare un'esplosiva realtà sociale. Laddove la morale e l'introduzione psichica non riescono a tenere a bada le crescenti contraddizioni sociali e personali, la società di classe deve ricorrere alla coercizione diretta, a quel sistema istituzionalizzato della violenza che chiamiamo Stato politico.

Tra la società e lo Stato politico pienamente sviluppato c'è un punto storico in cui le strutture psichiche create dalla socializzazione e dalla morale repressiva cominciano a deteriorarsi. Le contraddizioni sociali e personali non possono più essere risolte per mezzo della logica. Tutto ciò che rimane è il ricorso alla minaccia della violenza brutta. La società precapitalista non ha mai scansato questa possibilità, né l'ha ammantata di ipocriti sermoni sulla sacralità della vita. Ha schiettamente ammesso che la coercizione era la sua ultima difesa contro l'agitazione sociale e popolare.

Si potrebbe congetturare che lo Stato sia uno strumento di violenza organizzata evolutosi da uno stadio di scoperto esercizio della violenza stessa. È stata questa la tesi di molti pensatori radicali, come Proudhon. Eppure ci sono numerose cose che una concezione così riduttiva lascia storicamente senza risposta, come peraltro sia Marx sia Kropotkin lasciano

intendere nei loro scritti⁵. Lo Stato non compare all'improvviso sull'orizzonte sociale come un'eruzione vulcanica. Le invasioni dei pastori possono avere accelerato drammaticamente il suo sviluppo, ma un salto da forme sociali non statuali allo Stato è probabilmente un parto della fantasia. Il fatto che lo Stato sia un ibrido di istituzioni politiche e sociali, di funzioni coercitive e distributive, di procedimenti punitivi e regolativi, di esigenze di classe e amministrative rimanda piuttosto a un processo di fusione che ha prodotto paradossi ideologici e pratici molto reali tuttora aperti. Ad esempio, quanto facilmente riusciamo a separare lo Stato dalla società a livello municipale, economico, nazionale e internazionale? Ed è possibile farlo completamente? Lo Stato e la società sono ormai tanto intessuti insieme da rendere inconcepibile una società libera, senza talune caratteristiche statuali come la delega di autorità? In breve, è possibile la libertà senza lo Stato «spoliticizzato» proposto da Marx o lo Stato «minimo» che alcuni dei suoi seguaci «libertari» hanno sostenuto? Il tentativo di rispondere a tali domande deve essere rinviato agli ultimi capitoli di questo libro. Per il momento, ciò che ci interessa sono quegli attributi dello Stato che si sono interconnessi con la società al punto di offuscare completamente la nostra capacità di distinguere tra i due.

Chiaramente, deve essere fatta innanzi tutto una distinzione tra coercizione sociale e influenza sociale. Nonostante le similarità non si tratta di categorie identiche: il leader carismatico weberiano che si trova ai primordi della storia non è la stessa cosa della burocrazia impersonale che si trova successivamente. Il primo è personale, la seconda istituzionale. Le relazioni gerarchiche basate sulla personalità sono notoriamente elastiche, *ad hoc*, facilmente smantellabili, come le «gerarchie di dominazione/sottomissione» che gli etologi tanto facilmente imputano ai primati. Le relazioni burocratiche, al contrario, sono notoriamente rigide, sclerotiche, intenzionalmente spogliate di ogni carattere personale, e tendono ad auto-perpetuarsi ed espandersi. In quanto puri strumenti del potere, le strutture burocratiche sono la quintessenza della gerarchia; in effetti, sono l'espressione politica del potere *oggettivo*, di un potere che viene «semplicemente» applicato da individui che, in quanto burocrati, sono totalmente privi di personalità e unicità. Di conseguenza, in molte realtà del mondo moderno, questa gente è stata quasi letteralmente trasformata in un

apparato tecnico dello Stato, in cui ogni burocrate è intercambiabile e addirittura sostituibile da marchingegni meccanici⁶.

La differenza tra coercizione sociale e influenza sociale può essere vista chiaramente in società apparentemente gerarchiche che non si sono ancora sviluppate politicamente. Gli indiani della costa nord-occidentale americana, abbastanza stratificati, forniscono un buon esempio che si potrebbe facilmente allargare fino a includere le più sofisticate culture polinesiane. Queste società indiane avevano schiavi e verosimilmente anche «l'ultimo e infimo cittadino conosceva la sua precisa posizione ereditaria in base a una distanza dal capo [esattamente] definita», osserva Peter Farb⁷. Ma, in realtà, queste non erano comunità strutturate in forme statuali. Il capo «non aveva alcun potere politico e non aveva alcun mezzo per imporre le sue decisioni». La sua influenza sociale era basata sul prestigio. Gli mancava il «monopolio della forza». Se non riusciva a svolgere i suoi compiti con soddisfazione della comunità, poteva essere deposto. In realtà, nonostante la struttura molto stratificata di queste comunità, non erano «società di classe» nel moderno significato del termine. La stratificazione era basata sul fatto che un individuo fosse più o meno strettamente legato da vincoli di sangue con il capo: era letteralmente, per usare le parole di Farb, una questione di «distanza dal capo». In breve, era il lignaggio a determinare lo *status*, non la posizione economica o istituzionale. «Insistere nell'uso del termine 'società di classe' per definire la società della costa nord-occidentale», osserva Philip Drucker, «significa che ogni individuo era di per sé una classe»⁸, una situazione che ricorda più da presso le «gerarchie» dei primati che non la stratificazione istituzionalizzata che associamo a una società di classe.

Ciò che all'inizio caratterizza l'emergere dello Stato è la graduale politicizzazione di importanti *funzioni* sociali. Dagli amerindi alle più remote plaghe asiatiche, si trovano prove considerevoli del fatto che i ruoli di *status* personale, molto simili alle *chieftainships* degli indiani della costa nord-occidentale americana, si trasformarono lentamente in *istituzioni* politiche, una trasformazione che coinvolgeva non solo la coercizione ma anche la soddisfazione di genuini bisogni sociali. Uno dei principali bisogni che soddisfacevano queste istituzioni era la distribuzione dei beni tra aree ecologicamente e culturalmente disperate. In assenza di mercati locali, le figure regali che emersero nella valle del Nilo, nelle pianure della

Mesopotamia, nelle montagne del Perù, nelle valli fluviali dell'India e della Cina resero possibile che i prodotti degli agricoltori, dei cacciatori, degli allevatori e dei pescatori giungessero alle varie comunità, comprese le città amministrative che altrimenti avrebbero avuto accesso solo a una varietà limitata di beni. Anche se una simile funzione era stata precedentemente svolta, su scala locale, dai magazzini dei templi, i monarchi delle città antiche la trasformarono gradualmente, su scala imperiale. Questa struttura distributiva serviva inoltre a garantire i rifornimenti nei periodi di festa e di carestia.

La storia di Giuseppe è più di una parabola biblica sulle responsabilità e sulla lealtà della consanguineità. Essa esemplifica l'ideologia autocratica che mescola il principio sociale con quello politico nel mondo mistificato dei sogni mitopoietici. Se Gilgamesh ci ricorda il guerriero che deve essere socializzato da dio a re, Giuseppe ci ricorda un mutamento ancora precedente: lo sciamano tribale che deve diventare una figura esplicitamente politica prima che la società e lo Stato siano chiaramente distinguibili. La sua storia ci mette di fronte a uno dei paradossi del passato che sopravvive ancora oggi: dove finisce il profeta politico (dal leader carismatico al teorico costituzionale) e dove comincia l'amministratore sociale puro e semplice? Come si può distinguere lo Stato dalle funzioni pragmatiche che comincia ad assorbire? Non si tratta di questioni oziose, come vedremo, perché ricorrono continuamente nei nostri tentativi di ricostruire l'immagine di un futuro sociale libero e umano.

Giuseppe è anche uno dei primi professionisti della politica, e il marchio di fabbrica dello statalismo è proprio il professionismo, cioè l'abolizione della gestione sociale come attività di «dilettanti»⁹. I canoni di efficienza diventano una morale politica in sé, rimpiazzando l'idea ancora indistinta di una libertà informale ritenuta inefficiente. Ben più di Geova, lo Stato è un dio geloso. Deve impadronirsi del potere, deve assorbirlo e concentrarlo come principio nutritivo di auto-conservazione. Questa forma di imperialismo politico su tutte le altre prerogative della società produce una giungla lussureggiante di ideologie statuali metafisiche: l'identificazione illuminista dello Stato con la società, la concezione hegeliana dello Stato come realizzazione dell'idea etica sociale, l'idea spenceriana di uno Stato come organismo biologico, la visione di Bluntschli dello Stato come

istituzionalizzazione della volontà collettiva, l'idealizzazione di Meyer dello Stato come principio organizzatore della società. Si potrebbe andare avanti all'infinito, fino a mettere insieme pezzo per pezzo una concezione corporativa dello Stato che porterebbe facilmente all'ideologia fascista.

Storicamente lo Stato oblitera la distinzione tra governo e amministrazione. I cosiddetti popoli primitivi delle società organiche erano acutamente consapevoli di questa differenza. Più ci avviciniamo a culture organizzate in bande e tribù relativamente semplici, più il potere è un sistema di amministrazione non istituzionalizzato. Perfino le società militari e religiose degli indiani Crow sono esempi non di governo ma di amministrazione. Al contrario delle strutture permanenti istituzionalizzate, basate sull'obbedienza e il comando (presupposto del governo anche ai livelli più rudimentali), le società crow erano caratterizzate dalla rotazione delle funzioni e da poteri di comando solo episodici, per fini molto limitati e specifici. Il potere che queste società esercitavano sull'intera comunità era per lo più funzionale: esse dirigevano soprattutto la caccia ai bisonti, un'attività il cui successo era legato a un alto grado di coordinamento e disciplina.

Chiamare «governative» queste funzioni anziché «amministrative» e vedervi la prova di uno Stato pienamente sviluppato anziché funzioni politiche del genere più rudimentale non è un mero gioco di parole. Riflette una confusione concettuale delle peggiori. In ideologie politiche di vario genere, l'uso scorretto di termini come governo e amministrazione fa dello Stato l'architrave di una società libera, seppure con funzioni ridotte a un «minimo». A dire il vero, questa confusione dà allo Stato la base ideologica razionale per il suo *massimo* sviluppo, come nei regimi di tipo sovietico dell'Europa orientale. Come il mercato, lo Stato non conosce limiti; può facilmente diventare una forza che si auto-produce e si auto-espande, diventa la forma istituzionale in cui il dominio per l'amore del dominio acquista palpabilità.

La capacità dello Stato di assorbire funzioni sociali, oltre a fornire una motivazione razionale alla sua esistenza, gli consente di risistemare la vita sociale in modo tale da apparire indispensabile come *principio organizzatore* della consociazione umana. In altre parole, lo Stato ha una sua specifica epistemologia, impressa nella psiche e nella mente. Uno Stato centralizzato

dà origine a una società burocratica, uno Stato militarista a una società militarista, e ognuno di essi adatta a sé la psiche individuale con appropriate tecniche «terapeutiche».

Nel ristrutturare la società attorno a sé, lo Stato acquisisce funzioni sociali aggiuntive, che appaiono ora come funzioni politiche. Non solo *gestisce* l'economia, ma la *politicizza*. Non solo *colonizza* la vita sociale, ma la *assorbe*. Le forme sociali appaiono così come forme statuali e i valori sociali come valori politici. La società viene riorganizzata in modo tale da diventare indistinguibile dallo Stato. La rivoluzione perciò si trova non solo di fronte al compito di demolire lo Stato e ricostruire l'*amministrazione* lungo linee libertarie, ma deve anche demolire la società, per così dire, e ricostruire la stessa *consociazione* umana lungo nuove linee comunitarie. Il problema che devono affrontare oggi i movimenti rivoluzionari non è semplicemente quello di riappropriarsi della società ma letteralmente di ricostruirla¹⁰.

Tuttavia, questa fusione di Stato e società, come vedremo, è uno sviluppo piuttosto recente. Inizialmente, ciò che spesso passa per Stato nella letteratura sociologica dei nostri giorni è un insieme assai lasco, instabile e perfino abbastanza democratico di istituzioni che hanno radici molto superficiali nella società. Le assemblee popolari dei cittadini sono raramente forme statuali compiute, anche quando il diritto di partecipazione sia fortemente ristretto. Né le *chieftainships* e le monarchie rudimentali possono essere facilmente ridotte a istituzioni politiche vere e proprie. Nei primi stadi dell'antichità, quando i consigli e le istituzioni centralizzate cominciano ad assumere una forma statale, esse possono ancora essere facilmente dissolte e il governo tornare alla società. Sarebbe corretto chiamare forme semi-statali le tenui istituzioni politiche di Atene; e i cosiddetti dispotismi orientali dell'antichità sono spesso così lontani ed estranei alla vita del villaggio che il loro controllo sulle comunità tradizionali è vago e non sistematico. Il comune medievale è marcato da simili stridenti contraddizioni nelle relazioni tra Stato e società. Ciò che rende così affascinante la descrizione kropotkiniana del comune nel *Mutuo appoggio* è l'uso molto lato del termine «Stato» per descrivere il sistema di auto-governo comunale. Come sottolinea Kropotkin:

L'autonomia giurisdizionale era l'elemento essenziale ed essa significava anche autonomia

amministrativa. Ma il comune non era semplicemente una parte autonoma dello Stato (un'espressione così ambigua doveva ancora essere inventata a quei tempi): *era uno Stato in sé*. Aveva il diritto di fare la guerra e la pace, di stipulare federazioni e alleanze con i suoi vicini. Il potere politico supremo poteva assumere forma di assemblea democratica, com'era il caso di Pskov, il cui *vyeche* inviava e riceveva ambasciatori, concludeva trattati, accettava o rifiutava principi, o ne faceva a meno per decine d'anni; oppure poteva assumere la forma di (o essere usurpato da) un'aristocrazia di mercanti o anche di nobili, come nel caso di centinaia di città dell'Italia e dell'Europa centrale. Il principio, tuttavia, restava lo stesso: *la città era uno Stato* e, fatto forse più notevole, quando il potere cittadino veniva usurpato da un'aristocrazia di mercanti o di nobili, la vita interna della città e la democraticità della sua quotidianità non scomparivano: esse dipendevano assai poco da ciò che si potrebbe chiamare la *forma politica* dello Stato¹¹.

Si tratta di affermazioni davvero notevoli, tipiche della concezione anarchica estremamente sofisticata di Kropotkin, che gettano luce sulla formazione dello Stato come fenomeno graduale. Lo Stato acquista stabilità, forma e identità solo quando le lealtà personali vengono trasmutate in istituzioni spersonalizzate, quando il potere diventa centralizzato e professionalizzato, quando il costume lascia il posto alla legge, quando il governo assorbe l'amministrazione. Ma il passaggio definitivo dalla società allo Stato avviene con l'atto politico supremo: la delega del potere. Non è senza significato che accesi dispute, teoriche e storiche, siano centrate su questo atto di importanza cruciale. La teoria del contratto sociale, da Hobbes a Rousseau, riconosce alla delega del potere una centralità quasi metafisica. Lo stesso contratto sociale è stato visto come un atto di cessione di potere personale, una rinuncia consapevole dell'individuo al controllo sulle condizioni sociali di vita, anche se per Hobbes e Locke la delega di potere trovava il suo limite nella sicurezza della vita (Hobbes) e nella santità della proprietà (Locke). Le opinioni di Rousseau erano più severe e schiette di quelle dei suoi predecessori britannici. In un passaggio molto citato del *Contratto sociale* dichiara:

La sovranità, per la stessa ragione che la rende inalienabile, non può essere rappresentata. Essa risiede essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non ammette rappresentazioni: o è se stessa o è altro; non ci sono possibilità intermedie. I deputati del popolo, perciò, non sono e non possono essere i suoi rappresentanti: essi sono solo i suoi servitori e non possono compiere atti decisionali. Ogni legge che il popolo non ha personalmente ratificata è nulla: di fatto non è una legge. Il popolo d'Inghilterra si considera libero, ma è un errore grossolano: è libero solo durante l'elezione dei membri del parlamento. Non appena questi sono eletti la schiavitù prende il sopravvento e la libertà non è più niente¹².

Rimosso dal contesto generale del *Contratto sociale*, questo passaggio può essere facilmente frainteso. Ma ciò che conta è la chiara distinzione che Rousseau fa tra deputazione e delega, democrazia diretta e rappresentativa. Delegare il potere significa spogliare la personalità dei suoi caratteri fondamentali; significa negare proprio la nozione che l'individuo è *competente* a occuparsi non solo della sua vita personale, ma anche del suo più importante contesto: il contesto *sociale*. Certamente le società primitive non affrontarono la questione del potere delegato in termini di integrità dell'io, ma i documenti storici suggeriscono il fatto che esse funzionassero come se questo problema influenzasse profondamente il loro comportamento.

Il problema del potere delegato emerge chiarissimamente nella conduzione degli affari della città-Stato. In effetti, al di là di aree sociali localizzate, il problema stesso diventa elusivo e oscuro non fosse altro perché perde dimensione e comprensibilità umana. Nella storia sumera, secondo Henri Frankfort, le città-Stato primitive erano gestite da «assemblee egualitarie», che godevano di «libertà a livelli inusitati». Perfino la sottomissione alla volontà della maggioranza, espressa tramite una votazione, era sconosciuta. La delega del potere a una maggioranza numerica, in realtà, pare fosse considerata una trasgressione dell'integrità primordiale. «L'assemblea presieduta dagli anziani proseguiva la discussione finché non veniva raggiunta praticamente l'unanimità». Quando le città-Stato cominciarono a espandersi e a litigare per la terra e per i diritti d'acqua, il potere di condurre la guerra venne conferito a un *ensi* o *big man*. Ma questa delega di potere terminava e il potere tornava all'assemblea quando il conflitto tra città-Stato finiva. Tuttavia, come osserva Frankfort,

la minaccia di uno stato di emergenza era sempre presente, dopo che le città si furono sviluppate e crebbero di numero. Campi confinanti, questioni di drenaggio e irrigazione, salvaguardia degli approvvigionamenti tramite la sicurezza dei transiti: tutto ciò poteva diventare materia di disputa tra città limitrofe. Si può seguire per cinque o sei generazioni una guerra futile e distruttiva tra Umma e Lagash nella quale erano in gioco pochi campi di terra coltivabile. In tali condizioni la figura del re [*bala*] sembra essere diventata permanente¹³.

E tuttavia, ci sono prove dello scoppio di rivolte popolari, forse per restaurare il vecchio ordine sociale o per ridurre l'autorità del *bala*. I

documenti disponibili sono troppo vaghi per trarne un'idea chiara di tutte le questioni che possono avere causato conflitti intestini nelle città sumere, ma quel che è certo è che un balzo dal tribalismo al dispotismo è palesemente un mito.

La problematica della delega del potere e insieme l'affermazione della competenza del corpo politico raggiunge uno straordinario grado di consapevolezza e di chiarezza nell'Atene classica. L'Orazione funebre di Pericle è una delle vestigia più notevoli che ci rimangono della democrazia della *polis*, così com'è stata ricostruita da uno dei suoi avversari, Tucidide. L'Orazione non solo celebra il dovere civico e la libertà civica, ma riafferma saldamente i diritti della personalità e della libertà privata. Le leggi di Atene «offrono eguale giustizia a tutti nella loro differenziazione privata», avrebbe dichiarato Pericle, e «le considerazioni di classe» non «interferiscono con il merito; né la povertà sbarra a qualcuno la strada. Se un uomo è capace di servire la *polis*, non gli è di alcun ostacolo l'oscurità della sua posizione». La libertà politica

si estende anche alla nostra vita ordinaria. Ivi, lungi dall'esercitare l'uno sull'altro una gelosa sorveglianza, non ci sentiamo in dovere di adirarci con il nostro vicino perché fa quello che gli pare, e neppure di indulgere a quelle occhiate ingiuriose che non possono non offendere, anche se non infliggono una pena materiale. Ma tutta questa disinvoltura nelle nostre relazioni private non fa di noi dei cittadini senza legge¹⁴.

Dopo queste divertenti osservazioni, di cui non c'è precedente nella letteratura classica, l'Orazione va innalzandosi fino a dare un senso mondiale ad Atene in quanto *polis* che trascende i confini di una comunità tradizionalmente delimitata:

Noi lasciamo spalancata la nostra città al mondo e mai escludiamo per legge gli stranieri da ogni opportunità di apprendere o osservare, anche se l'occhio di un nemico può occasionalmente approfittare della nostra liberalità, perché confidiamo meno nella politica che nello spirito originario dei nostri cittadini; quanto all'educazione, laddove i nostri rivali fin dalla culla perseguono la virilità tramite una dolorosa disciplina, noi ad Atene viviamo esattamente come ci piace, eppure siamo altrettanto pronti ad affrontare ogni legittimo pericolo¹⁵.

La fiducia di Pericle nell'integrità della *polis* è costruita sull'ampia fiducia che ha nell'integrità dei suoi cittadini. Qui, l'ideale politico ateniese di una comunità di liberi individui che direttamente formulano e

amministrano la politica trova un'espressione consapevole che non avrà più pari fino a tempi molto recenti. Per Pericle tutti gli Ateniesi devono essere considerati individui competenti, personalità capaci di autogestirsi, dal che discende il loro diritto di rivendicare una sovranità non mediata sui pubblici affari. Il genio di Atene risiede non solo nella compiutezza della *polis*, ma nella compiutezza dei suoi cittadini, cosicché mentre Atene può essere la scuola dell'Ellade, Pericle dubita «che il mondo possa produrre un uomo che, potendo contare solo su di sé, sia all'altezza di tante situazioni e dotato di una versatilità così felice come gli Ateniesi». Il concetto greco di *autarkeia*, cioè di un'auto-sufficienza individuale possibile grazie alla compiutezza della personalità, costituisce la base autentica della democrazia ateniese. Non sorprende dunque che questo famoso passaggio, che inizia con un peana alla comunità, Atene, finisca con un caldo tributo all'individuo, l'Ateniese.

Ci sono poche affermazioni, comprese le dichiarazioni dei diritti dell'uomo prodotte dalle grandi rivoluzioni, che reggono il confronto con quella di Pericle. Quella grande Orazione esprime un delicato equilibrio tra comunità e individuo e una sintesi di amministrazione sociale e di competenza che raramente attingono una simile centralità nelle successive dichiarazioni sulla libertà. Non è in «dio» che la *polis* ateniese riponeva la sua «fiducia», ma in se stessa. La pratica della democrazia diretta era un'affermazione della cittadinanza come processo di azione diretta. Atene era organizzata istituzionalmente in modo tale da convertire i suoi cittadini, potenzialmente monadici, da atomi liberamente fluttuanti in coesivo corpo politico. Le sue regolari assemblee cittadine (*Ecclesia*), il suo Consiglio dei Cinquecento (*Boule*) a rotazione, i suoi tribunali popolari, che replicavano centinaia di volte una *polis* in miniatura, erano *consapevole* creazione di uno spazio pubblico che era stato intuitivamente creato e mantenuto nelle società tribali e che sarebbe raramente riemerso a livello di pratica razionale nei secoli successivi. L'intero sistema ateniese era organizzato in modo da impedire il professionismo politico, da prevenire l'emergere della burocrazia e da perpetuare una cittadinanza attiva *come progetto intenzionale*. Si può giustamente rinfacciare a questa democrazia l'esclusione dal potere degli schiavi, delle donne e degli stranieri residenti, vale a dire della grande maggioranza della popolazione, anche se non si tratta di una caratteristica unica di Atene, bensì di un elemento diffuso in tutto il mondo mediterraneo

nel quinto secolo a.C. Ciò che era tipicamente e unicamente ateniese erano le forme istituzionali valide per un'ampia minoranza della popolazione, forme che «civiltà» più tradizionali tradussero nel privilegio di un'esigua classe dirigente.

La storia è attraversata da conflitti tra deputazione e delega di potere, tra burocrazia e rivendicazione dei cittadini alla competenza. Ricorrono nel comune medievale, nelle rivoluzioni inglese, francese e americana, nella Comune di Parigi del 1871, e anche recentemente sotto forma di richieste popolari di autonomia municipale e di quartiere. Come uno strano talismano, questi conflitti servono a dissociare quasi elettroliticamente le pretese sociali dello Stato dalle pretese politiche della società. Il tema della competenza pubblica penetra nell'armatura ideologica che cela lo scarto tra funzioni statuali e sociali, separando il governo dall'amministrazione, il professionismo dal diletterantismo, le relazioni istituzionali da quelle funzionali, il monopolio della violenza dai cittadini in armi. Le istituzioni ateniesi erano uniche non semplicemente per la loro prassi, ma perché erano il prodotto di *un'intenzione consapevole* anziché accidenti dell'intuizione politica o del costume. La stessa pratica della democrazia ateniese era un fine *in sé*; corrispondeva alla *polis* intesa come processo sociale.

Una linea molto sottile separa la pratica della democrazia dall'azione diretta¹⁶. La prima è istituzionalizzata e auto-disciplinata; la seconda è episodica e spesso profondamente spontanea. Tuttavia, sulla base del diritto di un popolo di controllare senza mediazioni la vita pubblica, si può stabilire una precisa correlazione tra una popolazione riunita in assemblea che formula decisioni politiche in modo diretto e forme di azione sociale come gli scioperi, la disobbedienza civile e perfino l'insurrezione. La rappresentanza è stata giustificata dalla credenza elitarista che solo individui scelti – nel migliore dei casi scelti in virtù dell'esperienza e della capacità, nel peggiore in virtù della nascita – sono qualificati per capire gli affari pubblici. Oggi la rappresentanza viene giustificata da ragioni strumentali, come la complessità della società moderna e il suo intricato labirinto logistico.

La democrazia ellenica si guadagnò la denigratoria reputazione di «plebocrazia», già affibbiata dai suoi avversari del quinto secolo a.C., forse perché dimostrava che era possibile istituzionalizzare l'azione diretta senza burocratizzarla. L'azione diretta, dunque, poteva essere trasformata in un

processo permanente: una rivoluzione permanente. Non era destinata a restare una serie di azioni episodiche. Se si potesse dimostrare che l'azione diretta, in forma di auto-amministrazione, può servire a stabilizzare la società e non a ridurla a un caotico disordine, lo Stato potrebbe essere messo nei magazzini della storia come una forza al servizio della violenza e del dominio.

Restano aperte questioni importanti. In quali condizioni sociali l'azione diretta può essere istituzionalizzata come democrazia diretta? E quali sono le forme istituzionali da cui ci si può aspettare che venga prodotto questo mutamento? Le risposte a queste domande, come ad altre che abbiamo sollevato, devono essere rinviate alla parte finale del presente lavoro. Ciò che possiamo ragionevolmente chiederci a questo punto è che genere di cittadino, cioè di io pubblico, e quale principio di cittadinanza e personalità formino la vera base per una democrazia diretta. Il principio comune che legittima l'azione diretta e la democrazia diretta è la convinzione che un popolo riunito in assemblea, formato da individui liberi e autonomi, possa occuparsi direttamente e con competenza della direzione degli affari pubblici.

Nessun concetto politico è stato bersaglio di derisione e di calunnia ideologica da parte dello Stato più di questo, perché nega ogni base razionale all'esistenza stessa dello Stato. Contrappone l'ideale della competenza personale all'elitarismo, il «dilettantismo» al professionismo, una protoplasmatica società politica di democrazia faccia-a-faccia alla delega e alla burocratizzazione del processo decisionale ed esecutivo, la restituzione del potere all'individuo e il tentativo di raggiungere l'accordo con il dialogo e la ragione al monopolio del potere e alla violenza. Dal punto di vista dello Stato, l'usurpazione pubblica degli affari sociali rappresenta il trionfo del *chaos* sul *kosmos*. E se il retaggio del dominio ha avuto uno scopo più ampio del sostegno degli interessi gerarchici e di classe, questo è stato proprio il tentativo di esorcizzare dal discorso sociale la convinzione della pubblica competenza. Se la democrazia diretta ha goduto di un trattamento più gentile ed è stata «solo» considerata un arcaismo incompatibile con le esigenze di una società «complessa» e «sostificata», l'azione diretta, campo d'allenamento della personalità, dell'auto-affermazione e della sensibilità alla democrazia diretta, è stata pesantemente denunciata come anarchia nel senso di degradazione in caos della vita sociale¹⁷. A una sola società, il capitalismo nelle sue forme sia democratiche sia totalitarie, e solo recentemente questo

esorcismo è riuscito in misura notevole. Lo straordinario successo che ha avuto la società borghese nello screditare le richieste popolari di controllo pubblico sul processo sociale è il risultato di profondi cambiamenti strutturali nella società stessa. Gli appelli all'autonomia locale suggeriscono l'idea di ingenuità e di atavismo politico solo perché il dominio è diventato assai più di un semplice retaggio. Esso si è sedimentato su ogni aspetto della vita sociale. In realtà, le crescenti richieste di controllo locale potrebbero proprio riflettere il fatto che la comunità stessa, comune o quartiere che sia, si trova di fronte all'estinzione.

L'unicità del capitalismo risiede nello straordinario potere che attribuisce all'economia: la supremazia che conferisce all'*homo oeconomicus*. Come osserva Marx, che in quanto storico dell'economia celebrò il trionfo del capitalismo con lo stesso vigore con cui lo condannò in quanto critico sociale,

la grande forza civilizzatrice del capitale [risiede nel fatto che] produce uno stadio della civiltà a paragone del quale tutti gli stadi anteriori appaiono come semplici sviluppi *locali* dell'umanità e come *idolatria della natura*. Per la prima volta la natura diventa un puro oggetto del genere umano, una pura faccenda di utilità; cessa di essere riconosciuta come un potere per sé; e la scoperta teorica delle sue leggi autonome appare un mero stratagemma per sottometterla ai bisogni umani, sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione¹⁸.

C'è un po' di malafede in questo passaggio, perché nessuno meglio di Marx sapeva, ai suoi tempi, che la paura del capitale e i tentativi di contenerlo sul terreno etico risalivano all'epoca di Aristotele, se non prima. Tuttavia, vi sono accuratamente descritti gli effetti del capitalismo e la sua unicità. In ogni società precapitalista c'erano controforze (lasciamo perdere l'«idolatria della natura») che limitavano l'economia di mercato. E, fatto non meno significativo, molte società precapitaliste innalzarono quelli che ritenevano ostacoli insuperabili alla penetrazione dello Stato nella vita sociale. Curiosamente, Marx riconobbe la capacità che ebbero le comunità di villaggio di resistere all'invasione del commercio e delle forme politiche dispotiche nel substrato comunitario della società. E nel *Capitale* esplora meticolosamente la straordinaria capacità della tradizionale società di villaggio indiana di mantenere la sua identità archetipa contro gli effetti corrosivi dello Stato:

Quelle piccole e antichissime comunità indiane, ad esempio, alcune delle quali continuano a esistere

ancora oggi, sono basate sul possesso in comune della terra, su una miscela di agricoltura e artigianato e su un'immutabile divisione del lavoro che serve come piano prefissato e come base per l'azione ovunque venga stabilita una nuova comunità... La legge che regola la divisione del lavoro nella comunità opera con l'autorità irresistibile di una legge di natura, e ogni singolo artigiano, il fabbro, il falegname eccetera, esegue nella sua bottega tutte le operazioni del suo mestiere in modo tradizionale ma autonomamente, senza riconoscere autorità alcuna. La semplicità dell'organismo produttivo in queste comunità auto-sufficienti, che si riproducono costantemente nella stessa forma e, se accidentalmente distrutte, rispuntano nello stesso posto e con lo stesso nome, questa semplicità offre la chiave risolutiva dell'enigma dell'immutabilità delle società asiatiche, che è in contrasto stridente con la continua dissoluzione e rifondazione degli Stati asiatici e con i loro incessanti mutamenti dinastici. La struttura degli elementi economici fondamentali della società non viene toccata dalle bufere che soffiavano in alto, nelle nuvolose regioni della politica¹⁹.

Anche qui si vorrebbe un'interpretazione meno economicista e fors'anche meno tecnica del villaggio asiatico, la cui complessa cultura sembra sfuggire completamente all'attenzione di Marx in questo brano. Talmente irresistibile era l'«inerzia» culturale del villaggio che solo il genocidio poteva avere il sopravvento sulla sua capacità di respingere l'invasione delle forze economiche e politiche²⁰.

Un ruolo simile venne svolto dalle corporazioni dell'Europa medievale, dai piccoli proprietari fondiari dell'Inghilterra della Riforma e dai contadini dell'Europa occidentale. Fin dentro il ventesimo secolo, la realtà quotidiana dei contadini, sia che abitassero in borghi agricoli sia che vivessero in fattorie relativamente isolate, e degli abitanti delle città si definiva nell'ambito di relazioni di vicinato, famiglie allargate, forti tradizioni culturali e piccolo commercio al dettaglio su scala familiare: una realtà che coesisteva con l'emergente apparato industriale e commerciale dell'America e dell'Europa capitaliste. Sebbene in queste aree l'economia di mercato e la tecnologia industriale avessero già chiaramente affermato il loro predominio, l'io conservava un suo rifugio non borghese dove era al riparo dalle pretese di una società puramente capitalista. A casa e in famiglia (certo, patricentrica e dagli orizzonti limitati), nella città o nel quartiere, in un commercio al dettaglio personalizzato e a scala relativamente umana, in un processo di socializzazione che instillava tradizionali verità di decenza, ospitalità, aiuto reciproco, la società preservava ancora un rifugio comunitario che resisteva alle forze atomizzanti dell'economia di mercato.

Verso la metà del ventesimo secolo, però, le operazioni di mercato su larga scala hanno invaso ogni aspetto della vita personale e sociale. La tipica

relazione di mercato, la relazione compratore-venditore, diventò un surrogato universale delle relazioni umane fino al più molecolare livello della vita sociale e personale. La logica del «comprare a poco» e «vendere caro» pone in una posizione che è per sua natura antagonistica le parti coinvolte nel processo di scambio: sono potenzialmente rivali l'una per le merci dell'altra. La merce, distinta dal dono inteso a creare alleanze, favorire l'associazione e consolidare la socialità, conduce alla rivalità, alla dissociazione, all'asocialità.

A parte i timori che i filosofi, da Aristotele a Hegel, hanno espresso nei confronti del ruolo del commercio e dell'industria finalizzata allo scambio, la società stessa ha lungamente esorcizzato lo scambio con un'etichetta, un rituale peculiare che ancora oggi perdura nelle residuali forme arcaiche del bazar. Lì non si chiede bruscamente un bene, non si confrontano apertamente i prezzi, non ci si butta in quel duello universale del mercato chiamato appunto «mercanteggiare». L'etichetta esige invece che il processo di scambio cominci aggraziatamente e mantenga la sua dimensione comunitaria. Si apre con l'offerta di bevande, uno scambio di notizie e di pettegolezzi, qualche chiacchiera personale e, a suo tempo, con espressioni di ammirazione per gli articoli in vendita. Il processo di scambio viene condotto tangenzialmente. L'affare, se viene concluso, è un legame, un patto sigillato da imperativi etici onorati da lungo tempo.

Il contesto apparentemente non mercantile di questo processo di scambio non deve essere visto semplicemente come scaltrezza e ipocrisia. Esso riflette i limiti che le società precapitaliste impongono allo scambio per evitare l'impersonalità latente nel commercio, così come la sua potenziale meschinità di spirito, il suo insaziabile appetito di guadagno, la sua capacità di contrapporre a ogni vincolo sociale l'interesse materiale privato, di dissolvere ogni modello tradizionale di comunità e di consociazione, di subordinare le esigenze del corpo politico all'egoismo. Non fu tuttavia solo per queste ragioni che il commercio venne visto con diffidente cautela. La società precapitalista può anche avere visto nello scambio delle merci un ritorno dell'inorganico, una sostituzione delle cose morte alle viventi relazioni umane. Certo, quegli oggetti potevano essere visti simbolicamente come segni di consociazione, di alleanza e di reciprocità, che è per l'appunto quello che stava a significare il dono. Ma spogliati di questo significato simbolico, quelle cose o merci potevano acquisire un carattere socialmente corrosivo. Se

lasciate incontrollate, avrebbero potuto viziare ogni forma di convivenza umana e alla fine dissolvere la società stessa. La transizione dal dono alla merce, in effetti, poteva produrre la disintegrazione della comunità nel mercato, dell'unione etica o di parentela tra i suoi membri nella rivalità e nell'egoismo aggressivo.

Che il trionfo della merce sul dono fosse possibile solo dopo che fossero avvenuti mutamenti nelle relazioni sociali è stato mirabilmente esposto nell'ultima parte del *Capitale*. Non c'è bisogno che riassuma la devastante analisi marxiana dell'accumulazione capitalista, della sua «legge generale» e soprattutto del radicale sconvolgimento del mondo contadino inglese a partire dal quindicesimo secolo. Il dono stesso, come simbolo oggettivo di un rapporto sociale, sostanzialmente scomparve, rimanendo solo come sottoprodotto di funzioni cerimoniali. L'etichetta tradizionale che temperava il processo di scambio fu sostituita da procedure impersonali, predatorie e oggi sempre più elettroniche. Il prezzo passò al primo posto, la qualità all'ultimo. E quelle cose che erano una volta simboli più che meri oggetti d'uso e di scambio furono feticizzate, insieme ai bisogni che si riteneva dovessero soddisfare. Forze sovrumane sembrarono prendere il predominio sullo stesso io. Perfino l'interesse personale, che il pensiero sociale greco considerava come la minaccia più seria all'unità della *polis*, apparve governato da un sistema di mercato che spogliava il soggetto della sua stessa capacità di muoversi liberamente come autonomo compratore o venditore attraverso il processo di scambio.

Per ironia della sorte, l'industria moderna, derivata da arcaici sistemi di commercio e distribuzione, è ritornata alle sue origini commerciali con un vendicativo odio di sé, contraddistinto da una degradante razionalizzazione dello scambio. Nel grande centro commerciale, con i suoi mastodontici parcheggi, la sua esiguità di personale, le sue musicchette ammiccanti, il suo rutilante schieramento di merci sugli scaffali, i suoi elaborati sistemi di sorveglianza, la sua mancanza di calore e interscambio umano, le sue confezioni ingannevoli, le sue lunghe file di registratori di cassa che indifferentemente e impersonalmente registrano il processo di scambio, tutto parla di uno snaturamento della società a livelli di vita che sono un grave affronto a ogni sensibilità umana e alla sacralità di quei beni che sono destinati a conservare la vita stessa.

Ciò che è di cruciale importanza è che questo mondo si insinua tanto nella vita personale quanto in quella economica. Il centro commerciale è l'*agorà* della società moderna, il cuore civico di un mondo totalmente economico e inorganico. Penetra in ogni rifugio personale e impone la sua centralità a ogni aspetto della vita domestica. Le autostrade che portano ai suoi parcheggi e ai suoi centri di produzione divorano le comunità e i quartieri; la sua strapotenza divora i negozi a gestione familiare; il suo estendersi e proliferare divora la terra coltivabile; gli autoveicoli che portano i fedeli ai suoi templi sono scatole chiuse che impediscono ogni contatto umano. L'inorganico ritorna non solo nell'industria e nel mercato; esso calcifica e disumanizza le più intime relazioni tra le persone, financo nel mondo ritenuto invulnerabile della camera da letto. La massiccia dissoluzione dei legami personali e sociali portata dal ritorno dell'inorganico trasforma la famiglia allargata in famiglia nucleare e alla fine fa dell'individuo un cliente di bar per cuori solitari.

Con lo svuotamento della comunità a opera del sistema di mercato, con la sua perdita di struttura, articolazione e forma, assistiamo al concomitante svuotamento della personalità stessa. Proprio come i vincoli spirituali e istituzionali che connettono gli esseri umani in vibranti relazioni sociali sono erosi dal mercato di massa, così il nerbo della soggettività, del carattere, è spogliato di forma e significato. L'io isolato, in apparenza autonomo, celebrato dalla società borghese come la più alta conquista della modernità, risulta essere il mero guscio dell'individuo completo di una volta, la cui compiutezza individuale era possibile proprio perché era radicato in una comunità completa.

Come l'inorganico sostituisce l'organico in natura, così l'inorganico sostituisce l'organico nella società e nella personalità. La semplificazione del mondo naturale ha un fantastico parallelo nella semplificazione della società e della soggettività. L'omologazione degli ecosistemi va di pari passo con l'omologazione dell'ambiente sociale e dei cosiddetti individui che lo popolano. L'intima associazione del dominio dell'uomo sull'uomo con il concetto di dominio sulla natura non porta solo al concetto di dominio in sé; il suo carattere più impressionante è il *genere* di natura che fa prevalere, una natura *inorganica* che sostituisce quella natura organica cui gli uomini una volta guardavano con tanta reverenza.

Non possiamo staccarci dalla natura più di quanto possiamo separarci dalle nostre stesse viscere. L'«utopia» tecnocratica di automi personalizzati resta un falso mito. Le strategie che mirano ad adattare esseri organici a condizioni inorganiche producono solo automi privi di vita, inorganici e spersonalizzati. La natura, dunque, riafferma sempre la sua esistenza in quanto matrice della vita sociale e personale, una matrice in cui per definizione la vita è sempre incorporata. Razionalizzando e semplificando la società e la personalità, non ci limitiamo a spogliarle dei loro attributi naturali: ne distruggiamo brutalmente il carattere organico. La natura non si limita a coesistere con noi; è parte di ogni aspetto della nostra struttura e del nostro essere. Invertire l'evoluzione naturale da forme più complesse a forme più semplici e dall'organico all'inorganico comporta l'inversione dello sviluppo sociale, significa riportare indietro la società da forme più complesse a forme più semplici.

Il mito che la *nostra* società sia più complessa delle culture precedenti richiede una breve digressione. La nostra complessità è strettamente tecnica, non culturale; la nostra individualità è più nevrotica o psicopatica, non più unica o elaborata. La modernità ha raggiunto il suo apogeo tra la rivoluzione francese e la metà del diciannovesimo secolo, dopo di che il capitalismo industriale ha consolidato la sua presa sulla vita sociale e il procedere della modernità, con poche eccezioni, ha prodotto solo uno snaturamento dell'umanità e della società. Dalla metà del ventesimo secolo anche le vestigia della sua grandezza, a parte le irruenti esplosioni di vita degli anni Sessanta, sono quasi scomparse da ogni campo dell'esperienza.

Ciò che ha in larga parte sostituito i legami comunitari è una burocrazia onnicomprensiva, fredda, spersonalizzante. Gli apparati e i burocrati sono diventati i surrogati della famiglia, della città, del vicinato, delle strutture di mutuo soccorso e delle figure soprannaturali e mitiche che vegliavano sul destino degli individui. Senza altre strutture se non quelle burocratiche, la società si è quasi ridotta in toto a una burocrazia in cui, come dice Camus, ognuno è stato ridotto a funzionario. La personalità stessa si è modellata sui documenti (carte d'identità, permessi, schede d'archivio...) che definiscono il posto di ognuno nel mondo. Più sacra del passaporto, arcaico simbolo di cittadinanza, la patente di guida convalida l'identità personale e la carta di credito diventa valuta di scambio a livello mondiale.

Il retaggio del dominio culmina così nell'identificazione di Stato e società e nella conseguente dissoluzione della famiglia, della comunità, del mutuo appoggio, dell'impegno sociale. Anche il senso di un proprio destino personale scompare negli uffici e negli schedari della burocrazia. La stessa storia sarà letta nei microfilm e nei dischi dei computer degli enti burocratici che costituiscono ora le autentiche istituzioni della società. Le categorie psicologiche sono di fatto «diventate categorie politiche», come osserva Herbert Marcuse in apertura del suo *Eros e civiltà*²¹, ma in una maniera così prosaica che supera le sue più tette previsioni. Il Super-io non è più foggato dal padre e neppure dalle istituzioni sociali dominanti, ma da gente senza volto che presiede alla registrazione della nascita e della morte, dell'affiliazione religiosa e del curriculum scolastico, della «salute mentale» e delle tendenze psicologiche, dell'addestramento professionale e della carriera lavorativa, dei matrimoni e dei divorzi, dei prestiti e dei conti bancari... insomma, della schiera infinita di permessi, esami, contratti, diplomi ed elementi della personalità che definiscono lo *status* dell'individuo nella società. Le categorie politiche hanno rimpiazzato le categorie psicologiche nello stesso senso in cui un elettrocardiogramma ha sostituito il cuore. Nel capitalismo di Stato anche le categorie economiche diventano categorie politiche. Il dominio realizza il suo destino nello Stato ubiquo, onnipervasivo; il suo retaggio si conclude con la dissoluzione, con la completa disintegrazione di una società profondamente organica in una società inorganica, un terribile destino che il mondo naturale condivide con quello sociale.

La ragione, che ci si aspettava dissipasse le oscure forze storiche di cui era prigioniera un'inconsapevole umanità, minaccia ora di diventare proprio una di queste forze sotto forma di razionalizzazione al servizio del dominio. Il grande progetto del pensiero occidentale – rendere l'umanità auto-cosciente – si trova di fronte a un abisso: un baratro spalancato che minaccia di inghiottire l'io e la coscienza. Come si può identificare il soggetto storico (ruolo attribuito da Marx al proletariato) che creerà una società guidata dalla consapevolezza personale? Qual è il contesto in cui si forma quel soggetto? È il luogo di lavoro e in particolare la fabbrica? O una nuova *polis* emancipata? O lo spazio domestico? O l'università? O la comunità controculturale? Con queste domande cominciamo a lasciare il retaggio del dominio e a volgerci a

tradizioni e ideali contrapposti che possono darci un qualche punto di partenza per le risposte. Dobbiamo rivolgerci al retaggio della libertà che ha sempre attraversato il retaggio del dominio. Qui c'è, forse, il bandolo per una risoluzione di questi problemi che più che mai lasciano la nostra epoca sospesa nell'incertezza e travagliata dall'ambiguità della razionalizzazione e del potere tecnocratico.

* L'osservazione ha valore soprattutto per la lingua inglese, in cui normalmente sono di genere neutro tutti i termini che non hanno un'esplicita qualificazione di sesso [N.d.T.].

Note al capitolo

1. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., pp. 45-46.

2. Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, cit., pp. 247-248.

3. La principale debolezza di questa affermazione sta nel fatto che gli autori ignorano il ruolo produttivo della donna proprio in quella economia di cui si appropria il maschio. Involontariamente finiscono con il rafforzare l'immagine, così diffusa ai loro tempi, di una donna da sempre confinata in un mondo domestico, *letteralmente* concepito come un rifugio; una donna le cui funzioni nel mondo del lavoro sono minime. In realtà, l'economia domestica primordiale, che Horkheimer e Adorno esiliano nella preistoria, era un'economia in cui la donna era tutt'altro che *confinata* in casa; la donna non era fuori dal mondo, era *nel* mondo tanto quanto l'uomo, ma un mondo il cui ambiente era assai più domestico che civile.

4. Colin M. Turnbull, *The Forest People*, Simon & Schuster, New York, 1962, pp. 154-155 [*I pigmei: il popolo della foresta*].

5. Quanto a Marx, mi riferisco alla curiosa formula della *Guerra civile in Francia* per cui la libertà «consiste nel convertire lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo completamente subordinato a essa»: una formula che non preconizza l'abolizione finale dello Stato, bensì suggerisce l'idea che esso continuerà a esistere (per quanto possa essere diversamente ricostruito dal proletariato) come fonte di autorità «non politica» (vale a dire amministrativa). Nel caso di Kropotkin, mi riferisco alla convinzione, che condivideva con Bakunin, che lo Stato fosse un «male storicamente necessario» e alla sua celebrazione delle virtù del comune medievale come forma di vita sociale quasi libertaria. C'è una questione più ampia che l'anarchismo, soprattutto nella sua variante sindacalista, non ha chiaramente affrontato: quali forme della struttura statuale scomparirebbero se venisse realizzata la configurazione piramidale proposta dagli anarco-sindacalisti? Martin Buber, nel suo *Sentieri in utopia*, sfruttò questi paradossi per la sua critica a Kropotkin e per il suo malizioso riferimento agli effetti rigeneratori della rivoluzione nella concezione bakuniniana.

6. Le grandi purghe staliniane testimoniano la perdita di ogni dimensione umana nel potere burocratico. La dimensione quasi da genocidio che queste purghe assunsero tra i burocrati staliniani stessi è una prova lampante che praticamente chiunque, nel sistema, era considerato sostituibile e

poteva pertanto essere «liquidato», per riprendere il barbaro termine ufficiale usato per gli arresti e gli assassini di massa.

7. Peter Farb, *Man's Rise to Civilization*, E.P. Dutton & Co., New York, 1968, p. 137 [*L'ascesa dell'uomo alla civiltà*].

8. Philip Drucker, *Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society*, «American Anthropologist» (1939), p. 58, citato da Farb, *Man's Rise to Civilization*, cit., p. 138.

9. L'aspetto rituale dell'ascesa di Giuseppe al potere è uno dei lati più avvincenti del racconto: «E il Faraone si tolse l'anello con il sigillo e lo infilò alla mano di Giuseppe, e lo abbigliò in vesti di lino fine, e gli mise al collo una catena d'oro. E lo fece viaggiare sul suo secondo cocchio; e gli gridarono 'Abrech!', e lo prepose a tutta la terra d'Egitto» (*Genesi*, 41: 52-41, testo masoretico).

10. Voglio dire che si tratta di creare una società qualitativamente nuova, non semplicemente di istituire una «democrazia del lavoro», di stabilire un'«equa distribuzione dei beni», o di «espropriare gli espropriatori»... mantenendo un capitalismo senza capitalisti. L'affermazione di Lenin che «il socialismo è capitalismo di Stato a vantaggio del popolo» rivela la bancarotta del progetto socialista di appropriarsi della società presente, perpetuandone involontariamente il vecchio carattere perverso entro la «nuova» società. E neppure l'economicismo libertario ci offre un'alternativa qualitativamente nuova, per quanto anti-autoritario sia il suo fine.

11. Pëtr Kropotkin, *Mutual Aid*, Black Rose Books, Montreal, 1984, pp. 178-179 [*Il mutuo appoggio*].

12. Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract*, E.P. Dutton, New York, 1950, p. 94 [*Il contratto sociale*].

13. Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, Doubleday & Co., New York, 1956, pp. 77-78 [*Le origini della civiltà nel vicino Oriente*].

14. Tucidide, *The Peloponnesian War*, Modern Library, New York, 1944, pp. 121-122 [*La guerra del Peloponneso*].

15. *Ibidem*.

16. Le più comuni definizioni dell'azione diretta sono più esemplari che teoretiche. Sono un elenco di scioperi, dimostrazioni, «violenza di massa», sit-in di ogni genere e in ogni luogo, disobbedienza civile gandhiana eccetera. In tutti questi casi la nostra attenzione viene diretta verso *eventi* anziché verso fini e generalizzazioni teoriche. Ciò che unifica questi tipi di comportamento sotto il termine «azione diretta» è l'intervento non mediato della gente in faccende che vengono usualmente risolte con dibattiti parlamentari e interventi legislativi. La gente si impossessa delle strade, può arrivare perfino a occupare le strutture parlamentari, e si affida alla propria azione anziché ai surrogati politici.

17. Purtroppo la causa della democrazia diretta e dell'azione diretta non è sempre stata servita bene dai suoi sostenitori. Nel complesso, l'esempio più nocivo di questo cattivo servizio è l'opinione molto comune che l'azione diretta sia semplicemente una «tattica» o una «strategia», non una sensibilità che produce la personalità necessaria all'autogestione e alla democrazia diretta. E all'elitarismo non sfuggono neppure certi sedicenti «libertari» che usano begli ideali e creduli seguaci come piedistallo per carriere personali e riconoscimenti sociali.

18. Karl Marx, *Grundrisse*, Random House, New York, 1973, pp. 409-410.

19. Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Random House, New York, 1977, pp. 477-478.

[20](#). Ad esempio il massiccio sradicamento della popolazione rurale e le «carestie» manovrate dagli inglesi oltre un secolo fa in India o i massacri su larga scala di contadini perpetrati dagli americani in Indocina. Aggiungerò, a quest'ultimo proposito, che gli americani fecero senza volerlo un grande servizio alla causa del «socialismo», distruggendo la società di villaggio vietnamita. Qualunque sia il futuro dell'Asia sud-orientale, ciò di cui sono certo è che questo servizio coinciderà mirabilmente con gli schemi dei comunisti nord-vietnamiti relativi all'istituzione di fattorie collettive e allo sviluppo industriale, proprio come la distruzione del villaggio russo a opera di Stalin negli anni Trenta lastricò la strada del «socialismo» in Unione Sovietica.

[21](#). Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1955, p. xi [*Eros e civiltà*].

capitolo sesto

La giustizia: imparziale ed esatta

Il concetto di libertà è inesistente nella società organica. Come abbiamo già visto, la parola «libertà» è semplicemente priva di senso per molte popolazioni preletterate. Mancando di qualsiasi struttura istituzionale di dominio, cioè di quelle strutture dapprima gerarchiche e poi di classe proprie del tardo Neolitico e della «civiltà», non hanno modo di definire una condizione che fa ancora intrinsecamente parte della loro vita sociale. Voglio dire che non essendoci una tensione fra libertà e dominio non è possibile definirli per contrapposizione.

Ma questa incapacità a discriminare tra libertà e dominio, questa innocenza, lascia la comunità indifesa di fronte alla gerarchia e al dominio di classe, la lascia esposta alla manipolazione, a partire dai più elementari livelli di esperienza sociale. Gli anziani, gli sciamani e più tardi i patriarchi, le corporazioni sacerdotali e i capi militari, che corroderanno la società organica, hanno solo bisogno di spostare l'accento dal particolare al generale: dagli animali al loro spirito, dalle divinità zoomorfe a quelle antropomorfe, dall'usufrutto alla proprietà comunitaria, dalla demonizzazione dell'accumulo ai magazzini del re, dal dono alla merce, e infine dal baratto alle piazze del mercato.

La storia può ben essere stata una sanguinosa tragedia universale,

punteggiata da imprese eroiche e possibilità perdute, ma certo non è stata un insieme di ideali disperati e un succedersi di eventi senza senso. Perduta l'innocenza, fecero la loro comparsa nuovi concetti, destinati a produrre effetti ambivalenti sullo sviluppo sociale, una certa armatura ideologica, una crescita delle capacità intellettuali, un crescente livello di individualità, di autonomia personale e il senso di una *humanitas* universale ben diverso dal senso campanilista della tribù. L'essere espulsi dal paradiso terrestre può essere visto, come dirà Hegel, come condizione necessaria per ritornarvi, ma a un tale livello di raffinata coscienza da risolvere i paradossi del paradiso.

Con il significato sempre più esteso attribuito alla libertà l'universalizzazione delle idee acquista una forma intellettuale estremamente ingannevole. Una volta che la comparsa dell'illibertà ha portato con sé la comparsa del simmetrico concetto di libertà, questo concetto acquista una logica sua propria, che produce un complesso di problemi e di formulazioni riccamente articolato, un lussureggiante giardino dal quale si può cogliere a scelta quanto serve per fare un bel mazzetto. Con la scomparsa di una società che era stata libera, nasce l'idea di un'età dell'oro palesemente abbellita, spesso sfrenatamente fantasiosa: un'età che può presentare norme ancor più liberatorie, nella loro universalità, di quelle realmente esistite nella società organica. Da un utopismo «volto al passato», normalmente basato sull'immagine di una natura generosa e di un consumo senza limiti, sorge un utopismo «volto al futuro» che si basa sull'immagine di un'economia generosa e di una produzione senza limiti. Tra questi due estremi, i movimenti religiosi e anarchiceggianti sviluppano un'utopia più equilibrata, anche se altrettanto generosa, un'utopia che combina la compartecipazione con l'auto-disciplina, la libertà con il coordinamento, la gioia con la responsabilità.

Quasi in concomitanza con questa evoluzione utopica, di natura per lo più «sotterranea», assistiamo all'evidente comparsa della giustizia: dapprima come surrogato della libertà, poi come ineffabile protagonista di nuove concezioni di libertà. Da un lato, la giustizia darà voce alle rivendicazioni dell'individuo e all'ideale di umanità universale che rifiutano i limiti imposti alla personalità e alla società dalla collettività tribale. Dall'altro, però, l'idea di libertà si scinderà in significati contrapposti (lo vedremo nei capitoli successivi) come «felicità» (Marx) o «piacere» (Fourier). Allo stesso modo,

si scinderà antagonisticamente anche il concetto di lavoro, inteso come indispensabile fatica cui è incatenata ogni società o come libero esplicarsi delle capacità umane e della socialità anche nell'ambito di compiti gravosi.

La coerenza esige che si cerchi di mettere insieme le varie componenti del retaggio della libertà. La coerenza richiede anche che si tenti di collegare alla natura il nostro progetto per dare razionalità non solo alla storia sociale ma anche a quella naturale. Dobbiamo indagare quali valori, quali sensibilità e quali tecniche rendano armonica la nostra relazione tanto con la natura quanto con noi stessi. Infine, la coerenza ci chiede di connettere i fili di queste storie comuni, quella sociale e quella naturale, in un tutt'uno che unifichi le differenziazioni in un insieme *significativo* non gerarchico e liberi la spontaneità come tensione creativa.

Ma attenzione: idee, valori e istituzioni non sono merci sugli scaffali di un supermercato ideologico; non possiamo buttarle alla rinfusa come scatolette nei nostri carrelli per la spesa. Il contesto delle idee, i modi con cui sono in rapporto reciproco e i significati che diamo loro sono importanti tanto quanto i singoli componenti del nostro «insieme». Forse è vero, come sembra suggerirci il mondo di Schiller, che i Greci hanno detto tutto, ma ogni pensatore lo ha detto in modi molto specifici, spesso radicati in condizioni sociali ben delimitate, e con intenti molto diversi. Non potremo mai ritornare alla situazione in cui queste idee si formarono, né dovremmo tentarci: basta che si capiscano le differenze tra le epoche precedenti e la nostra, le idee precedenti e le nostre. Insomma, dobbiamo creare un *nostro* contesto di idee, se vogliamo che queste diventino importanti per il presente e per il futuro. E dobbiamo riuscire a discernere i contesti più antichi dai quali derivano, soprattutto per non ripeterli. Per dirla francamente, la libertà non ha «padri fondatori», ma solo liberi pensatori e liberi praticanti. Se avesse tali «padri», avrebbe anche un gran bisogno di becchini che la seppelliscano, perché ciò che è «fondato» è inesorabilmente destinato a morire.

La libertà, intesa come insieme di idee e di pratiche, ha una storia molto contorta, gran parte della quale è semplicemente rimasta a livello inconscio. Fu fatta di costumi non conclamati e di impulsi umanisti non articolati in modo sistematico fino a quando non vennero violati dall'illibertà. Quando il termine «libertà» divenne di uso comune, il suo significato fu spesso coscientemente travisato. Per secoli, la libertà fu identificata con la giustizia,

con la morale o con i vari presupposti del dominio come il tempo libero, oppure con le libertà civili, cioè con un insieme di diritti individuali, spesso egoistici. Essa assimilò anche i tratti della proprietà e del dovere e venne variamente espressa in termini negativi o positivi come «libertà da», «libertà di».

Solo nel Medio Evo questo termine cominciò a includere finezze metafisiche quali la libertà dal regno della necessità o la libertà dai capricci del fato, l'Ananke e la Moira dei Greci. Il ventesimo secolo se ne è fatto beffe e lo ha privato del suo contenuto ideale utilizzandolo per ideologie e paesi totalitari. Sarebbe dunque estremamente ingenuo limitarsi a definire un termine tanto mutilato e torturato. Forse possiamo meglio capire la libertà se ce la immaginiamo come un viaggio di esplorazione, anzi come parte di un viaggio che attraversa la sua pratica – e i suoi limiti – nella società organica, poi la sua negazione da parte delle «civiltà» gerarchiche e di classe e infine la sua parziale realizzazione nelle prime nozioni di giustizia.

La libertà, realtà non dichiarata di molte culture preletterate, era ancora gravata da molte restrizioni, ma queste restrizioni erano strettamente connesse alle condizioni materiali di vita delle comunità primitive. Non è possibile mettersi a discutere con la fame, con il bisogno di coordinamento della caccia grossa, con le esigenze stagionali della coltivazione e, più tardi, con la guerra. Violare i regolamenti di caccia voleva dire mettere in pericolo ogni cacciatore e probabilmente mettere a repentaglio il benessere dell'intera comunità. Se le violazioni erano piuttosto gravi, il contravventore veniva duramente bastonato tanto che facilmente ne moriva. Gli eschimesi, noti per la loro mitezza, erano soliti scegliere collettivamente un assassino per uccidere un individuo intrattabile che minacciasse gravemente il benessere della banda. Ma l'«individualismo» sfrenato, così caratteristico dei sensali del potere nella società moderna, era semplicemente inconcepibile nelle società preletterate. E quand'anche fosse stato concepito, sarebbe stato completamente rifiutato dalla comunità. I limiti alla libertà, normalmente tutelati dalla pubblica opinione e dai costumi, erano inevitabili all'inizio dello sviluppo sociale umano, non per una questione di volontà, di autorità o di esercizio del potere, bensì per la loro stessa ineluttabilità.

La libertà personale era dunque chiaramente limitata da un punto di vista moderno. Scelta, volontà e inclinazioni personali potevano essere esercitati o

esprimersi solo entro i confini consentiti dall'ambiente. Tuttavia, in circostanze favorevoli, i comportamenti individuali godevano di un grado eccezionale di libertà, per lo meno prima dell'avvento del dominio sociale. Laddove il dominio fece la sua comparsa, fu un fenomeno ingrato che assai spesso impresse ben poco «dinamismo» (parola d'ordine occidentale tanto riverita) allo sviluppo sociale della comunità. La Polinesia, con il suo clima stupendo e la grande produttività naturale, non fu mai il posto più adatto per l'emergere della gerarchia e il suo modo di vivere fu spinto sull'orlo della catastrofe dai colonizzatori europei. «Quando la natura è troppo prodiga, tiene l'uomo in pugno come un bambino trattenuto dalle dande», osserva sdegnosamente Marx a proposito di quelle culture sviluppatesi in ambienti benigni, così spesso rivolte all'elaborazione interna piuttosto che al «progresso sociale». «La patria del capitale» non sono i tropici, con la loro lussureggiante vegetazione, ma le zone temperate¹.

Comunque, nonostante i vincoli fisici che si trovava a fronteggiare (da un punto di vista moderno), nondimeno la società organica funzionava inconsciamente secondo impliciti parametri di libertà, fatto di cui i pensatori sociali non si sono resi conto se non in tempi piuttosto recenti. Il minimo irriducibile di cui parla Radin si basa su un'idea ancora inespressa di libertà. Assicurare i mezzi di vita al di là del contributo produttivo alla comunità significa che, quando è possibile, la società compenserà le infermità dei malati, degli handicappati, dei vecchi, così come compenserà la debolezza dei piccoli e la loro dipendenza dagli adulti. Anche se le loro capacità produttive sono limitate o si stanno indebolendo, alle persone non saranno negati i mezzi di vita di cui dispongono quelli fisicamente e mentalmente più forti. Anzi, neppure agli individui perfettamente in grado di soddisfare tutti i loro bisogni materiali si può negare l'accesso al prodotto comune della comunità, quantunque gli scansafatiche siano praticamente sconosciuti nella società organica. Il principio del minimo irriducibile afferma così l'esistenza dell'*ineguaglianza* all'interno del gruppo: ineguaglianza di capacità fisiche e mentali, di particolari abilità individuali, di carattere e di inclinazioni. Non tende quindi a ignorare queste ineguaglianze o a denigrarle, ma al contrario a *compensarle*. L'eguaglianza, qui, è il riconoscimento delle ineguaglianze di cui nessuno ha colpa e che devono essere riequilibrare in base a una non detta responsabilità sociale. Partire dal presupposto che tutti siano eguali è

palesamente assurdo se li si considera eguali in forza, intelligenza, preparazione, esperienza, talento, predisposizione e opportunità. Una tale «eguaglianza», oltre a farsi beffe della realtà, rinnega lo spirito solidale della comunità che si sente in dovere di compensare le differenze tra gli individui. È un tipo di eguaglianza crudele e meschina del tutto estranea alla natura della società organica. Finché vi sono risorse, queste vanno divise per quanto è possibile secondo i bisogni, e i bisogni sono ineguali se vengono misurati in base alle capacità e responsabilità individuali.

La società organica, dunque, tende a operare inconsciamente in base all'*eguaglianza degli ineguali*, cioè una forma di comportamento e di distribuzione sociale che compensa le ineguaglianze e non concede niente alla fittizia pretesa – non ancora formulata – che tutti sono eguali. Come ben dirà Marx, opponendosi al «diritto borghese» che rivendica l'«eguaglianza di tutti», la libertà abbandona la nozione di diritto *in quanto tale* e «scrive sulle sue bandiere: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni». L'eguaglianza è inestricabilmente legata alla libertà in quanto, riconoscendo l'ineguaglianza, trascende la necessità con una cultura e un sistema di distribuzione basati sulla compensazione delle stimmate del «privilegio» naturale.

Il sovvertimento della società organica ha minato drasticamente questo principio di autentica libertà. La compensazione viene ristrutturata come ricompensa, allo stesso modo in cui i doni vengono sostituiti dalle merci. La scrittura cuneiforme, base del nostro alfabeto, ha le sue origini nelle meticolose registrazioni che i funzionari dei templi facevano dei prodotti ricevuti e di quelli dati, in breve un conteggio preciso dei beni, probabilmente già quando in Mesopotamia la terra era ancora lavorata e «posseduta» comunitariamente. Solo più tardi questi segni fatti su tavolette di creta sarebbero diventati forme narrative di scrittura. Le prime registrazioni contabili cuneiformi del Medio Oriente sono in certo senso documenti morali che prefigurano un mondo meno generoso e più dispotico nel quale l'eguaglianza tra ineguali avrebbe dato luogo alla carità pura e semplice. Da questo momento il diritto soppianta la libertà. Il primo dovere della società non è più quello di prendersi cura dei bambini, degli anziani, degli infermi e degli sfortunati; la loro cura diventa una «questione privata» della famiglia e degli amici, pur se molto lentamente e attraverso varie fasi sottilmente

sfumate. A livello di villaggio, i vecchi costumi continueranno a sussistere in un loro mondo indistinto, un arcaismo indispensabile ma dissimulato che non faceva parte della «civiltà».

Con l'avvento dei guerrieri e della loro economia feudale nasce un nuovo ordine sociale: il codice di potenza del guerriero. Ma la semplice coercizione non avrebbe potuto creare da sola la società relativamente stabile che ci viene descritta in maniera così dettagliata dai poeti omerici. Piuttosto, fu l'*ethos* coercitivo, la mistificazione del coraggio, della superiorità fisica e una «sana» brama di combattimento e di avventura. Non è stata la potenza in se stessa, ma la credenza nello *status*, nel *mana* che la potenza conferisce all'individuo, a portare a quell'ideologia della coercizione che il vincitore e la sua vittima riconoscono e celebrano insieme. Così, anche la sorte acquista la forma di un principio metafisico. Tyche e Fortuna, la dea greca e la dea latina del caso, emersero in correlazione con l'atletismo dei guerrieri dell'età del bronzo.

Queste società dell'età del bronzo erano chiaramente società classiste e la ricchezza, sotto forma di bottino ammassato grazie a razzie esterne e di eccedenze interne, è profondamente presente nella loro nozione di sorte. «Il mondo di Agamennone, di Achille e di Ulisse era un mondo di piccoli nobili e piccoli re», osserva Moses I. Finley, «che possedevano la terra migliore e grossi armenti e vivevano un'esistenza da signori feudali, un mondo in cui razzie e guerre locali erano molto frequenti»². Il potere e l'attività sociale si svolgevano intorno alla casa del nobile, che era in realtà una fortezza. In queste società il potere «dipendeva dalla ricchezza, dal coraggio personale, dai legami matrimoniali, dalle alleanze e dal seguito». La ricchezza era indubbiamente un fattore cruciale: la sua acquisizione e accumulazione determinava la capacità di un nobile di avere un seguito (costituito spesso da qualcosa di simile ai mercenari), di procurarsi le armi e di muovere guerra. Il matrimonio era uno strumento non tanto di alleanze tra clan quanto di potere dinastico; i nobili del periodo omerico acquisivano terra e ricchezza, e non semplicemente parentele, grazie a un buon matrimonio. Infatti, le «alleanze» che stabilivano erano contrassegnate da una buona dose di tradimenti e di infedeltà, tratti caratteristici di una società politica piuttosto che di una tribale. La società tribale stava chiaramente declinando:

Non ci sono ruoli assegnati alle tribù o ad alcun altro grande gruppo parentale. Nei venti anni in cui

Ulisse è lontano da Itaca, i nobili [pretendenti di Penelope, la moglie di Ulisse] si comportano in maniera scandalosa nei confronti della sua famiglia e dei suoi possedimenti; ciò nonostante, suo figlio Telemaco non ha un gruppo parentale cui rivolgersi per chiedere aiuto, né la comunità è pienamente integrata. Il diritto di Telemaco di succedere a Ulisse è riconosciuto in linea di principio, ma gli manca la forza (materiale e fisica) per imporlo. L'assassinio di Agamennone per mano di sua moglie Clitemnestra e del suo amante Egisto impone al figlio Oreste l'obbligo di vendicarlo, ma per il resto la vita scorre immutata a Micene, tranne che Egisto governa al posto di Agamennone³.

Apparentemente queste contese dinastiche, questi assassini e queste usurpazioni non interessavano molto le «masse», che vivevano una propria vita senza storia nelle loro oscure comunità. Semplicemente continuavano a occuparsi dei fatti loro, lavorando i loro pezzetti di terra o la «terra migliore» posseduta dai nobili e portando al pascolo i loro «grossi armenti». In quanto classe separata avevano anche interessi separati. Mai nei racconti omerici sembra che siano intervenute nei conflitti tra gli eroi. I poteri delle istituzioni tribali democratiche erano così indeboliti e i legami di parentela a tal punto sostituiti dai vincoli territoriali e dai rapporti di classe che quando Telemaco perorò la sua causa contro i proci davanti all'assemblea di Itaca, l'assemblea «non intraprese alcuna azione, il che è del resto la regola nei due poemi [omerici]». Certo, i nobili omerici avevano ancora un codice d'onore aristocratico, «che includeva la commensalità, lo scambio di doni, i sacrifici agli dèi e riti funerari appropriati», ma questo codice aristocratico che palesemente derivava da una società precedente veniva ora continuamente violato dall'avidità e dall'egoismo.

I nobili dell'*Odissea* erano una classe sfruttatrice, non solo materialmente ma anche psicologicamente, non solo oggettivamente ma anche soggettivamente. L'analisi di Ulisse sviluppata da Horkheimer e Adorno come dell'uomo borghese allo stato nascente è di una spietata chiarezza nel suo acume dialettico. L'artificio, l'inganno, l'astuzia, la frode, la degradante caccia al profitto sono tutti aspetti che segnano la nuova «disciplina» che la classe dirigente emergente adotta per poter appunto disciplinare e governare i suoi anonimi sottoposti. «Essere chiamato mercante per Ulisse era un grave insulto», osserva Finley, «gli uomini della sua classe si scambiavano doni in modo cerimoniale o se li prendevano con le razzie». Ma il «valore» divenne la scusa per le razzie, che a loro volta divennero il modo di «scambio» aristocratico. L'onore trovò il suo equivalente mercantile. Il fiero eroe con la spada e lo scudo anticipa dunque il prosaico mercante con

le braccia cariche di merci e di oro.

La merce proseguì il suo prosaico cammino contro tutti i codici. Ai tempi omerici si andava molto per mare e c'era «un interesse vitale per il commercio, o più esattamente per l'importazione di bronzo, ferro, oro e argento, di stoffe pregiate e di altri prodotti di lusso», nota Finley. «Perfino ai capi era permesso intraprendere spedizioni con questi scopi, ma generalmente il commercio appariva un'attività da stranieri». È così che lo *status* privilegiato trova i suoi orpelli e la sua conferma e che la sua brama di armi e di lusso (sostanza materiale del privilegio) viene soddisfatta da quanti sono privi di *status*.

A questo punto si assiste all'avvento di un ordinamento sociale radicalmente nuovo. Quando i capi sono disposti a mescolarsi con gli stranieri, volgari mercanti, e a trafficare con loro, anche il codice militare va rimesso in discussione. La legge del più forte non poteva più godere di un alto prestigio nella distribuzione sociale dei beni. Un nuovo *ethos* doveva emergere se si doveva tenere conto della correttezza del commercio e della sicurezza dei mercanti e se i porti cittadini dovevano diventare centri mercantili vitali. La pirateria e il saccheggio non potevano che diventare episodici: atti di guerra con il loro bottino come premio di ingaggio. E i nobili greci dell'età del bronzo non erano affatto rigide creature del costume e della tradizione. Come i loro omologhi inglesi di un paio di millenni dopo (quando si sarebbe manifestato, dal quindicesimo secolo in avanti, il movimento di recinzione della terra), essi erano retti da un nudo egoismo e da una brama insaziabile per le cose migliori della vita.

Il nuovo codice che avrebbe soppiantato il valore e la coercizione aveva anche lui un lungo pedigree, soprattutto in una reciprocità che si era standardizzata e che aveva perduto la sua «forma accidentale» (per usare la terminologia marxiana) come modo di scambio, costruito su una nozione chiara e codificabile di equivalenza. Il concetto di *equivalenza*, ben diversa da quella di usufrutto, di minimo irriducibile e di eguaglianza tra ineguali, non è priva di una sua grandiosità cosmica nel senso di un ordine formale, quantificabile e geometrico. Tyche e Fortuna sono troppo irascibili per fondare lo spirito calcolatore, previdente e razionale richiesto dal commercio sistematico. Il caso è «nel grembo degli dèi», e nella Grecia omerica queste divinità non erano certo i più stabili e prevedibili agenti cosmici. Finché il

capitalismo non riuscì a stabilire un saldo controllo sulla vita sociale, i mercanti erano i paria della società. La loro insicurezza era la più lampante nevrosi dell'antichità e del mondo medievale, il loro bisogno di potere non era dunque una semplice brama, ma una pressante necessità. Disprezzati da tutti, sdegnati anche dagli umili, dovevano trovare coordinate stabili e solide con le quali fissare il proprio destino in un mondo tanto precario. Chi voleva avventurarsi sulle acque agitate del commercio aveva bisogno ben più di Tyche e Fortuna per navigare.

Il nuovo codice che si faceva strada tra quelli precedenti derivò il principio di equivalenza esatta e quantificabile dalle vecchie forme di reciprocità, privandole del loro senso di aiuto solidale. La forza venne impiegata a sostegno della correttezza di comportamento e a tutela del contratto, e non solo diretta all'appropriazione violenta e alle razzie. La natura cosmica dell'equivalenza poteva essere confermata dagli aspetti più drammatici della vita. «Inferno e paradiso erano strettamente legati l'uno all'altro», dichiarano Horkheimer e Adorno, e non solo nei rapporti degli dèi olimpici con le divinità ctoniche, del bene con il male, della salvezza con il disastro, del soggetto con l'oggetto. In realtà, l'equivalenza è antica quanto i concetti di paradiso e inferno e avrà anch'essa la propria involuzione dialettica, con la sostituzione di Tyche con Dike e di Fortuna con Justitia.

Nell'epoca eroica che celebra il lungo viaggio di Ulisse da Troia a Itaca, gli uomini facevano ancora risalire l'equivalenza alle sue origini «naturali»:

Come la costellazione dei Gemelli, con tutti gli altri simboli della dualità, rinvia al ciclo inevitabile della natura, che a sua volta ha il suo antico segno nell'uovo dal quale sono usciti, così la bilancia di Zeus, che simboleggia la giustizia del mondo patriarcale, rimanda alla nuda natura. Il passaggio dal caos alla civiltà, in cui le condizioni naturali esercitano il loro potere non più direttamente ma mediate dalla coscienza umana, non ha modificato il principio di equivalenza. In realtà, gli uomini hanno pagato questo passaggio con l'adorazione di ciò di cui prima erano schiavi come tutte le altre creature. Prima i feticci sottostavano alla legge dell'equivalenza. Ora l'equivalenza è essa stessa diventata un feticcio. La benda sugli occhi di Justitia non significa solo che non bisogna interferire con il suo corso, ma che essa non porta alla libertà⁴.

In effetti, Justitia presiede a una nuova sistemazione ideologica dell'eguaglianza. Non solo essa è bendata, ma tiene anche nella mano una bilancia con la quale misurare correttamente lo scambio, «imparziale ed esatto». Colpevolezza e innocenza sono i surrogati giuridici di quella equa distribuzione delle cose che avviene nel mercato. In realtà, tutto ciò che le

balance possono fare è ridurre le differenze qualitative a differenze quantitative. Di conseguenza, ognuno deve essere eguale davanti alla giustizia; la sua benda le impedisce di tracciare qualsivoglia differenza tra i suoi supplici. Senonché, come l'eguaglianza tra ineguali della società primordiale aveva riconosciuto, le persone sono molto diverse tra loro. La regola dell'eguaglianza – dell'equivalenza – propria alla giustizia capovolge così il vecchio principio. Giacché tutti sono teoricamente eguali davanti ai suoi occhi bendati, pur essendo spesso palesemente ineguali di fatto, essa trasforma l'eguaglianza tra ineguali nell'*ineguaglianza tra eguali*. Le parole sono le stesse ma, come i vari spostamenti di accento che hanno impresso il marchio del dominio sui valori e sulla sensibilità tradizionali, anch'esse passano attraverso una mutazione apparentemente secondaria.

La regola dell'equivalenza, simbolizzata dalla bilancia nelle mani di Justitia, si rifà all'*equilibrio* e non alla compensazione. La benda le impedisce di adoperare misure diverse in base alle differenze tra i suoi supplici. La sua speciosa «eguaglianza» determina così un'ineguaglianza tutta reale. Essere giusti diventa sinonimo di essere «onesti» e «retti», ma rettitudine e onestà negano l'eguaglianza. Il suo giudizio «giusto» e «onesto» produce un ordine decisamente squilibrato e truffaldino che rimarrà celato agli occhi della maggior parte dell'umanità per migliaia di anni, tanto che gli oppressi invocheranno il suo nome come protettrice e guida.

Raramente è stato possibile distinguere l'invocazione alla giustizia (con la sua ineguaglianza tra eguali) dall'invocazione alla libertà (con la sua eguaglianza tra ineguali). Ogni ideale di emancipazione è stato contaminato da questa confusione, che sopravvive ancora nel linguaggio degli oppressi. L'usufrutto è stato confuso con la proprietà pubblica, la democrazia diretta con la democrazia rappresentativa, la competenza individuale con le élite populiste, il minimo irriducibile con l'eguaglianza di opportunità. La domanda di eguaglianza degli oppressi acquista, come dice Engels⁵, un doppio significato. Da un lato, è la «spontanea reazione alle ineguaglianze sociali, al contrasto tra ricco e povero... tra sazietà e fame: in questo senso è espressione dell'istinto rivoluzionario e in ciò e solo in ciò trova la sua giustificazione». Dall'altro lato, la domanda di eguaglianza diventa una reazione contro la giustizia in quanto regola dell'equivalenza (che Engels vede semplicemente come «domanda borghese di eguaglianza»), e «in questo

caso si afferma o cade con la stessa eguaglianza borghese». Engels va oltre e sottolinea che la domanda di eguaglianza degli oppressi («la domanda proletaria di eguaglianza») è «domanda di abolizione delle classi». Ma la libertà implica qualcosa di più dell'abolizione delle classi. In termini più generali, «la domanda proletaria di eguaglianza» è rivendicazione dell'«ingiustizia» di una società egualitaria. Rifiuta la regola dell'equivalenza a favore del minimo irriducibile, di una valenza egualitaria raggiunta tramite la compensazione delle inevitabili ineguaglianze: in breve, l'eguaglianza tra ineguali. Questa domanda è stata ripetutamente messa da parte, spesso per interi secoli, da tumultuose battaglie combattute in nome della giustizia, cioè della regola dell'equivalenza.

Tuttavia, il regno della giustizia prepara anch'esso il terreno alla libertà, rimuovendo ciò che c'era di arcaico nel mondo tribale dell'eguaglianza. La libertà primordiale, con la sua regola del minimo irriducibile e la sua eguaglianza tra ineguali, era «campanilista» in modo impressionante. A parte il suo generoso codice di ospitalità, la società organica non prendeva realmente in considerazione i diritti dello straniero, dell'estraneo, di colui che non aveva legami matrimoniali o rituali con il gruppo parentale. Tutto il mondo oltre il ristretto perimetro del «Popolo» era «inorganico», per usare l'azzeccato termine di Marx. La lealtà si estendeva, secondo vari gradi di obbligazione, a coloro con i quali si condivideva il patto di sangue della comunità e a quegli alleati con i quali si era uniti da un sistema di doni reciproci. Il concetto di un'umanità in cui tutti gli esseri umani erano unificati da una medesima genesi era ancora del tutto alieno. Le popolazioni primitive potevano essere curiose, timide o cordiali nei confronti dello straniero... oppure potevano ucciderlo per le più stravaganti ragioni. Esse non avevano alcun obbligo verso lo straniero, né erano legate da alcun codice che imponesse il rispetto o tutelasse l'incolumità di quell'essere sconosciuto e imprevedibile che si ritrovava in mezzo a loro: di qui l'imprevedibilità del *loro* comportamento. La stessa società ellenica, nonostante i suoi continui richiami alla razionalità, non arrivò al punto di riconoscere allo straniero residente autentici diritti sociali, né tanto meno politici, al di là della sicurezza e della protezione che la *polis* riconosceva a tutti coloro che vivevano all'interno dei suoi confini. In gran parte del mondo antico, questo incerto *status* dello straniero era una condizione ampiamente diffusa,

malgrado i servizi cruciali che spesso tali stranieri assolvevano a favore della comunità e dei suoi cittadini. Spezzare le barriere frapposte da questa arcaica e primordiale concezione campanilista fu compito della giustizia e della regola dell'equivalenza.

Lungi dal costituire un'autentica «rottura», i cambiamenti avvennero molto lentamente. Né tali cambiamenti furono opera di astratti pensatori o frutto di un risveglio intellettuale. Gli agenti del nuovo ordinamento giuridico furono proprio quegli stranieri che così spesso contribuivano alla vita cittadina con la loro capacità artigianale e commerciale. In genere furono aiutati dagli oppressi, che potevano sperare di sfuggire ai capricci e alle offese di una regola arbitraria solo inscrevendo i loro diritti e i loro doveri in un'inviolabile forma codificata. *Justitia*, *Dike* o comunque si chiamasse nelle «civiltà» antiche, essa è essenzialmente la dea dell'emarginato sociale ed etnico. La sua regola dell'equivalenza risponde alla richiesta di eguaglianza, un'eguaglianza che deve essere chiaramente definita in un codice legale scritto se si vuole che la bilancia e la spada della giustizia raddrizzino le iniquità che l'estraneo e l'oppresso soffrono a causa di un potere arbitrario. La giustizia deve quindi armarsi non solo di spada, ma anche di «tavole della legge» che definiscano in maniera inequivocabile i diritti e i doveri, la certezza e la sicurezza, la ricompensa e la punizione.

Nella più antica di queste tavole della legge, il Codice babilonese di Hammurabi (del 1790 a.C. circa), troviamo ancora alcuni preconcetti classisti chiaramente identificabili, troviamo gli strumenti dell'oppressione di classe. Come nella *lex talionis* mosaica, la regola dell'equivalenza viene imposta con tutta la violenza della vendetta di classe. Il prezzo delle infrazioni sociali viene pagato con gli occhi, le orecchie, gli arti e la lingua, per non parlare della vita stessa. Ma il Codice non cerca di occultare l'ineguale natura di classe di questa vendetta: i nobili prevalgono sui comuni cittadini, gli uomini sulle donne e gli uomini liberi sugli schiavi. In esso tuttavia c'è ancora qualcosa, seppure pervertita, di quell'eguaglianza tra ineguali della società primordiale, infatti il Codice grava il privilegio con il peso di una *maggiore* responsabilità sociale. Anche se i nobili del tempo di Hammurabi «possedevano un numero enorme di prerogative di rango», come ci dicono Howard Becker ed Elmer Barnes, «compreso il diritto di esigere una ritorsione assolutamente sproporzionata per le ingiurie personali... essi

potevano anche essere puniti in maniera severissima per le loro offese e, fossero o no colpevoli, erano tenuti a pagare ammende più elevate»⁶.

I codici successivi si sarebbero in gran parte liberati di questo «arcaismo» disegualitario. Dall'ottavo secolo a.C. in avanti, nella Palestina ebraica e in Grecia possiamo osservare un costante dispiegarsi della dialettica della giustizia: la lenta trasformazione dell'eguaglianza tra ineguali della società organica nell'ineguaglianza tra eguali della società di classe.

In Palestina la *lex talionis* mosaica divenne sostanzialmente la base del diritto, malgrado alcune concessioni simboliche fatte al povero nel Codice deuteronomico, come le restrizioni sulle ipoteche, la liberazione ogni sette anni degli schiavi per debiti e l'istituzione ogni quindici anni di una sorta di giubileo grazie al quale ognuno rientrava in possesso delle sue proprietà. Queste disposizioni, come anche l'ingiunzione contenuta nel Levitico secondo la quale ogni schiavo per debiti doveva essere trattato come un «servitore assunto e come un ospite», erano soprattutto simboliche. Bastava la schiavitù per debiti, con la sua umiliante condizione, a violare lo spirito dell'antica democrazia del deserto – quella del «patto beduino» – attorno alla quale si erano compattate le tribù ebraiche durante la loro invasione della regione di Canaan. Il fatto che sia potuta entrare a far parte della vita giuridica comunitaria è il duro riconoscimento della dissoluzione di quel patto.

Ad Atene, le riforme avviate da Solone aprirono la strada all'eguaglianza giuridica basata sull'eguaglianza politica, ovvero a ciò che è stata definita la democrazia ellenica. La giustizia funzionava ora apertamente secondo le regole dell'equivalenza, la regola dell'equivalenza delle merci, che produceva nuove classi e ineguaglianze di ricchezza e di potere personale, anche se salvaguardava il *demos*, il popolo di ascendenza ateniese, dagli arbitri del potere sociale. Tuttavia, entro la cornice di una società che si voleva governata dalla legge e non da persone, era *solo* il *demos* che aveva il completo controllo del sistema politico. L'Orazione funebre di Pericle, benché segni un avanzamento razionale e secolare verso il riconoscimento dell'esistenza di una *humanitas*, non ci dà tuttavia alcun motivo per credere che i «barbari», cioè per definizione gli stranieri, potessero essere considerati alla pari con i Greci e, giuridicamente, con gli Ateniesi originari.

Di fatto, gli stranieri residenti in Atene non solo non avevano il diritto di

partecipare alle assemblee, come l'*Ecclesia* e la *Bulé*, o alle giurie popolari, ma non avevano neppure espliciti diritti giuridici loro propri, al di là della garanzia delle loro vite e proprietà. Come si è detto, non potevano acquistare terreni nella *polis* e, fatto ancor più significativo, non potevano ricorrere direttamente al sistema giudiziario. Le loro cause dovevano essere patrocinata da cittadini ateniesi. Il fatto, poi, che i loro diritti fossero perfettamente rispettati dalla *polis* depone a favore del suo livello etico, ma testimonia anche dell'esclusivismo dell'élite dirigente dal momento che la garanzia dei diritti degli stranieri stava più nella buona volontà di quell'élite che nelle leggi.

Aristotele, uno straniero residente ad Atene, non lascia equivoci sulla superiorità dei Greci su tutti gli altri popoli. Citando l'incapacità dei fieri «barbari» del nord di organizzarsi in *poleis* capaci di «governare i loro vicini», rivela quanto (anche lui come Platone) identificasse la *polis* con il dominio sociale. Inoltre, egli basava l'attitudine dei Greci a formare *poleis*, a «essere liberi» e a «governare tutto il genere umano», sulla loro origine etnica, sul loro *genos* ellenico⁷. Il sangue e la geografia conferiscono l'attitudine a governare. Aristotele vede una diversificazione dei Greci tale che «taluni hanno una natura unilaterale» e «altri sono una felice miscela» di ardimento e intelligenza. Per lui, comunque, la capacità di formare *poleis* e di governare è una «qualità naturale» che non tiene conto delle condizioni sociali.

La scomparsa formale del gruppo di consanguineità in una *humanitas* universale avrebbe trovato riconoscimento giuridico assai più tardi, quando l'imperatore Caracalla conferì la cittadinanza a tutta la popolazione maschile – eccetto gli schiavi – dell'impero romano. Può ben essere che Caracalla fosse altrettanto ansioso di allargare la base di tassazione dell'impero quanto lo era di tenere in piedi un declinante senso di comune appartenenza. Con tutto ciò, questo atto era senza precedenti. Per la prima volta, nell'evoluzione umana dall'animalità alla società, una popolazione immensa di stranieri estremamente differenziati, sparsa in tutto il bacino mediterraneo, venne riunita in un'unica categoria e le venne garantito pari accesso a leggi che erano state fino ad allora privilegio di un piccolo gruppo etnico di latini. Per lo meno giuridicamente, l'impero aveva dissolto l'esclusivismo della tribù,

del gruppo di parentela trasformatosi in fratellanza aristocratica. Con il diritto tardo-romano la genealogia si dissolse nella meritocrazia e i rapporti di sangue in una relazione territoriale che ampliò notevolmente l'orizzonte della comunità politica umana.

L'editto di cittadinanza di Caracalla venne rafforzato da una progressiva secolarizzazione del diritto romano, che andò allontanandosi dal tradizionale assolutismo patriarcale e dalla subordinazione legale delle donne ai loro mariti. Per lo meno teoricamente, il concetto di eguaglianza delle persone era certamente nell'aria in quel periodo. Fin dal terzo secolo a.C., d'altronde, la «legge naturale» romana, un corpo giuridico composito chiamato *ius naturale* e *ius gentium*, riconosceva che gli uomini erano eguali in natura anche se perdevano questa condizione in seno alla società. Il distacco che questa idea rappresentava rispetto al concetto aristotelico di genere umano era semplicemente grandioso. Perfino la schiavitù, così fondamentale per la vita economica romana, era considerata in modo contraddittorio rispetto al concetto ellenico di inferiorità innata degli schiavi. Per i giuristi romani dell'epoca imperiale la servitù non derivava da un'inferiorità naturale dello schiavo ma, come osserva Henry Maine, «da un supposto accordo tra vincitori e vinti, in cui i primi esigevano dai secondi che si ponessero al loro servizio perpetuo; questi, per parte loro, ottenevano in cambio la vita che avevano legittimamente perso»⁸. La schiavitù venne, in effetti, sempre più vista in chiave contrattuale. Anche se la società romana non smise mai di considerare lo schiavo come poco più di uno «strumento parlante», la normativa sul trattamento degli schiavi del tardo periodo imperiale mascherò questa degradazione con le restrizioni imposte alle pratiche spaventosamente inumane del periodo repubblicano.

L'idea di un'umanità universale sarebbe probabilmente rimasta nient'altro che una strategia politica per fini fiscali e ideologici, se non fosse stato per la comparsa di un nuovo credo dell'individualità. La parola «umanità» è una nuda astrazione se non le viene data realtà esistenziale da forti personalità che godono di un palese grado di autonomia. Esseri simili non potevano certo essere creati con un editto imperiale. Nella misura in cui la società organica andò declinando, altrettanto fece l'intenso senso di collettività che essa aveva alimentato. Doveva essere creato un nuovo contesto per l'individuo che lo rendesse funzionale a un mondo sempre più

atomizzato. Non che l'antichità classica o il mondo medievale abbiano mai prodotto le monadi casuali, isolate, socialmente deperate che popolano la moderna società capitalista. Ma il declino della società primordiale promosse un nuovo tipo di individuo: un ego pieno di risorse, relativamente autosufficiente e sicuro di sé che poteva prontamente adattarsi a una società che stava perdendo la sua dimensione umana e sviluppando istituzioni politiche e relazioni commerciali più complesse di quanto avesse conosciuto qualunque comunità umana del passato.

Individui siffatti erano sempre esistiti ai margini della collettività primitiva. Veniva loro accordato un certo grado di espressione istituzionale, se non altro perché ci fosse una valvola di sicurezza per le idiosincrasie personali accentuate. La società tribale è sempre stata tollerante nei confronti del comportamento sessuale deviante, dei tratti psicologici bizzarri, dell'ambizione personale (la sindrome del *big man*), tolleranza che si esprime in un alto grado di libertà sessuale, nei ruoli sciamanici, nell'esaltazione del coraggio e dell'abilità. Da questa area marginale la società reclutò i suoi preti e i suoi capi militari per le posizioni di comando nelle successive istituzioni gerarchiche.

Questo sviluppo, che si svolge a livello personale e a livello sociale, egocentrico e sociocentrico, non è un semplice processo di disgregazione e ricomposizione. Considerandolo a livello personale, l'individuo accompagna l'emergere della «civiltà» come un bimbo vivace e indisciplinato le cui grida fendono l'aria della storia e gettano il subbuglio in quella collettività vincolata dalle tradizioni che continua a esistere anche dopo il declino della società organica. La presenza dell'io viene rumorosamente annunciata dal guerriero, che traccia da sé i suoi propri limiti, trasgredendo quelli di tutte le società tradizionali. L'eroe sumero Gilgamesh, ad esempio, tratta da amico lo straniero Enkidu, che condivide le sue imprese in quanto compagno e non in quanto parente. I loro caratteri personali mitici sono segnati più dal coraggio che dal lignaggio.

Figure nebuloze, quasi stereotipate, come Gilgamesh sembrano più metafore dell'individualità che non esseri reali. Personalità più nettamente delineate come Achille, Agamennone e i guerrieri omerici vengono spesso indicate come idonee a rappresentare l'immagine occidentale dell'io nascente. «Il modello dell'individuo emergente è l'eroe greco», scrive

Horkheimer nella sua affascinante analisi del sorgere e del declinare dell'individualità. «Ardito e sicuro di sé, egli trionfa nella lotta per la sopravvivenza e si emancipa dalle tradizioni e, insieme, dalla tribù»⁹. È vero che queste qualità di ardimento e sicurezza sono molto apprezzate nel mondo greco-romano, ma è dubbio che costituiscano un modello appropriato di individualità. In realtà, gli esempi di ego più impressionanti del mondo arcaico non sono gli eroi dell'età del bronzo celebrati da Omero, ma gli anti-eroi dell'età del ferro così cinicamente descritti da Archiloco. In effetti, Archiloco stesso è l'incarnazione di questa personalità peculiarissima: egli unisce una tradizione sotterranea di auto-affermazione dell'io, risalente alla società organica, con l'individuo calcolatore della «civiltà» emergente.

Diversamente da un despota quasi mitico come Gilgamesh o da un neo-aristocratico come Achille, Archiloco parla per una razza eccezionale: i mercenari erranti che devono vivere di astuzia ed espedienti. Egli non ha nulla dell'eroe omerico, è piuttosto una sorta di *bohémien* in armi del settimo secolo a.C. La sua flemma e il suo spirito libertario sono in netto contrasto con gli stili di vita disciplinati che vanno coagulandosi attorno alla società feudale dei suoi tempi. La sua stessa esistenza appare quasi improbabile, un affronto agli atteggiamenti eroici della sua epoca. Il suo mestiere di soldato di ventura riflette la decomposizione radicale della società; il suo arrogante disprezzo per la tradizione trasuda la negatività di un ribelle potenziale. Che gli importa dello scudo che ha abbandonato sul campo di battaglia? «Ho salvato me stesso dalla morte; perché dovrei preoccuparmi del mio scudo? Che vada al diavolo: me ne comprerò uno altrettanto buono»¹⁰. Sentimenti simili mai avrebbero potuto essere espressi da un eroe omerico con il suo codice aristocratico delle armi e dell'onore. Né Archiloco giudica i suoi comandanti sulla base della loro prestanza e dello *status*. Non apprezza «un generale di alta statura, che incede a grandi passi sulle sue lunghe gambe, che va orgoglioso della sua capigliatura e si rade il mento come un damerino. Che sia pure un piccoletto», afferma, «magari con le gambe arcuate, purché stia saldo sui piedi, pieno di coraggio».

Archiloco e la sua banda errante di compagni d'arme sono la prima documentazione che abbiamo di quella lunga serie di «uomini senza padrone» che emergono continuamente nei periodi di decomposizione e di agitazione sociale: uomini, e più tardi donne, che non hanno radici in *nessuna*

comunità o tradizione, che abitano il futuro del mondo anziché il suo passato. Il loro carattere è strutturato proprio in modo da sfidare le consuetudini, da schernire e infrangere i costumi stabiliti, da giocare il gioco della vita secondo le loro regole. Per quanto marginali possano essere, rappresentano i precursori di quel ribelle dalla forte personalità che è destinato a «capovolgere il mondo». Essi hanno spalle larghe, non piccole nevrosi, e si esprimono con una poetica e un'eloquenza sfrenate. La società deve perciò sempre farsi prudentemente da parte quando compaiono all'orizzonte e pregare silenziosamente che passino senza essere notati dalla tranquilla gente comune. Oppure deve semplicemente distruggerli.

Sono, costoro, le poche personalità della storia nettamente delineate, il pugno di ribelli marginali la cui significatività dipende dalla stabilità della vita sociale. Le loro fortune dipendono dalla rispondenza che trovano nelle grandi e spesso inerti masse popolari. A un altro, più ampio, livello della storia, il concetto di individualità comincia a filtrare in queste «masse» apparentemente inerti, le cui personalità vengono emancipate non da Archiloco e dai suoi simili ma dalla società stessa, che ha bisogno di individui autonomi, liberi di svolgere le svariate funzioni del cittadino. Lo sviluppo dell'individuo a questo livello sociale, per dirla in breve, non è un fenomeno personale, isolato, idiosincratico; è un mutamento nel temperamento, nelle prospettive, nel destino di milioni di persone che popoleranno la «civiltà» nei secoli a venire e daranno inizio alla storia dell'io moderno fino ai nostri giorni. Come il proletariato si formò dapprima nel distacco di una popolazione contadina tradizionale dall'arcaica economia feudale, così il cittadino, relativamente libero, della città-Stato classica si formò inizialmente con il distacco del giovane maschio da un corpo arcaico di relazioni di parentela.

Al pari del patto di sangue, la famiglia patriarcale costituiva un ostacolo morale molto solido per l'autorità politica, non perché si opponesse all'autorità in quanto tale (com'era invece per la società organica), ma perché essa era la base dell'autorità paterna. Per ironia della sorte, il patriarcato, con i suoi vincoli di parentela, rappresentava in modo perverso i caratteri della società organica in un mondo sociale già distorto e in via di trasformazione¹¹. Nel patriarcato la gerontocrazia viene spinta all'estremo. Non risponde più al principio di partecipazione e di solidarietà della società organica, ma alle

esigenze dei più vecchi tra gli anziani. Nessun sistema di gerarchia d'età ha un contenuto più tirannico, un *modus operandi* più repressivo. Nelle prime forme di famiglia patriarcale, come si è visto, il patriarca non doveva rispondere a nessuno del potere che esercitava sui membri della sua famiglia. Egli era l'incarnazione e forse la fonte storica del potere arbitrario, del dominio che non doveva essere sanzionato da alcun principio morale o etico, a parte la tradizione e i trucchi ideologici escogitati dallo sciamano. Come Geova, egli era l'«io» primario in una comunità basata sul «noi». In una certa misura, questa implosione di individualità in un singolo essere è un presagio dell'individualità e dell'egotismo su larga scala, ma in una forma così distorta che sarebbe diventata la personificazione quasi mitica della Volontà prima che potesse apparire una molteplicità di volontà.

La giustizia modificò lentamente lo *status* del patriarca, dapprima trasformando il padre temuto nel padre giusto, così come trasformò Geova da Dio geloso e dominatore in Dio giusto. Il patriarcato, in effetti, cessò di essere pura autorità arbitraria e divenne un'autorità giuridica che doveva rispondere a determinati precetti di giusto e sbagliato. Trasformando la brutale moralità guerriera («la forza fa il diritto») nella regola dell'equivalenza e nella *lex talionis*, la giustizia produsse la transizione della pura coercizione arbitraria alla coercizione che doveva essere giustificata. La coercizione doveva ora essere spiegata in coerenza con i concetti di equità e iniquità, giusto e sbagliato. La giustizia fornì cioè la base per la transizione dal potere arbitrario, se non addirittura soprannaturale, al potere giuridico. Da tiranno il patriarca divenne giudice e fondò l'esercizio della sua autorità sul senso di colpa e non solo sulla paura.

Questa trasformazione dello *status* patriarcale avvenne come risultato di tensioni reali del mondo oggettivo. L'articolarsi della gerarchia, lo sviluppo delle classi incipienti e la prima comparsa della città e dello Stato si combinarono come forze sociali per invadere la famiglia e accampare un diritto secolare sul ruolo patriarcale di socializzazione dei giovani. Anche le religioni organizzate avanzarono le loro pretese. Le donne vennero ampiamente escluse da questo processo di secolarizzazione e di politicizzazione; esse rimasero capitale mobiliare della comunità maschile. Ma ai giovani uomini venne sempre più richiesto di assumersi responsabilità sociali come soldati, cittadini, burocrati, artigiani, agricoltori; in breve, un

sacco di compiti che non potevano più essere racchiusi in forme familiari.

Mentre la società passava sempre più dai legami di parentela a quelli territoriali, da forme gerarchiche in senso lato a forme specificamente politiche e di classe, la natura del patriarcato continuò a modificarsi. Sebbene il patriarca conservasse molti dei suoi aspetti coercitivi e giuridici, divenne sempre più un modo razionale di esercizio dell'autorità. Ai giovani maschi vennero garantiti fin dalla nascita i diritti di cittadino. Non erano più semplicemente figli. Il padre era tenuto a governare la sua famiglia secondo i canoni della ragione. Non era più semplicemente il padre giusto, ma anche il padre saggio. Emersero così, per gradi successivi, le condizioni per la svalutazione della famiglia-clan patriarcale e per la sua sostituzione con la famiglia nucleare patricentrica, regno di una relazione monogamica estremamente privatizzata tra due genitori e la loro prole. Sotto l'egida della giustizia lo Stato acquisì un crescente controllo su quel mondo domestico profondamente isolato, dissolvendo con le proprie pretese giuridiche le forze interne che tenevano insieme la famiglia patriarcale¹².

La dissoluzione dell'onnicomprendente io patriarcale in individui relativamente sovrani, con ego-confini da loro stessi delimitati, ebbe un forte impulso con l'espandersi della *polis* nella *cosmopolis*, vale a dire dalla piccola città-Stato chiusa in sé alla grande, aperta, città-mondo dell'era ellenistica. Con il crescente ruolo degli stranieri in quanto artigiani, bottegai e mercanti d'oltremare la nozione di un *demos* unificato da vincoli etici e di sangue in una collettività superiore lasciò il posto alle rivendicazioni dell'individuo. Ora, tra gli scopi dell'individuo c'erano non solo quelli del cittadino, ma anche gli interessi privati dell'«io viaggiatore», parzialmente modellati su problemi di carattere economico. La *cosmopolis* è un enorme emporio commerciale e, per i suoi tempi, un campo da gioco per mercanti.

Si possono seguire da presso le sorti dell'individualità dal gruppo di parentela e dall'*enclave* patriarcale alla città-Stato, in particolare alla *polis* ateniese, dove essa assume qualità civiche estremamente articolate e un vibrante impegno di competenza politica. Dal «fratello» o dalla «sorella» della società organica, l'individuo si trasforma nel «cittadino» della società politica, nella fratellanza civica delle piccole città¹³. Man mano che la fratellanza civica si estende al di là di una dimensione umanamente comprensibile, l'io non scompare; acquista però caratteri estremamente

privatizzati, spesso nevrotici, che si accentrano attorno ai problemi di una nuova interiorità. Si ritira nel profondo della soggettività e dell'interesse egoistico. La *cosmopolis* non offre le ricompense sociali della *polis* – un senso civico profondo, un'enfasi sull'unione etica di cittadini competenti (cioè saldi legami di solidarietà o *philia*) – e neppure offre un nuovo senso comunitario. Perciò l'io deve ripiegare su se stesso, quasi cannibalisticamente (come vedremo meglio nella nostra epoca), per ridare un significato all'universo. Epicuro, il filosofo del rifugio nel privato per eccellenza, gli dà un orto in cui coltivare i suoi pensieri e i suoi gusti, con un muro per separarlo dall'agitazione di un mondo sociale che non può più controllare. In realtà, è lo Stato che si prende la sua rivincita sulla creatura insolente che esso contribuisce a far nascere: il «cittadino del mondo», che è ora sottoposto impotente al potere tirannico di un apparato imperiale centralizzato e ai suoi lacchè burocratici.

Tuttavia, l'io ha bisogno di ben altro che un posto, per quanto ben coltivato, in cui orizzontarsi. Spogliato della sua nicchia nella *polis*, deve ora trovare una nuova nicchia nella *cosmopolis*, o meglio, come suggerisce letteralmente il termine, nel *kosmos*. L'*humanitas* diventa ora un *kosmos*, un nuovo *principio* in base al quale organizzare l'esperienza; e la città-Stato, come il mondo tribale prima di essa, diviene oggetto di derisione ideologica. E inizialmente lo scherno prende la forma di una filosofia politicamente quietista, lo stoicismo, fatta propria dalle classi istruite della tarda antichità.

Gli stoici, le cui idee avrebbero nutrito il clero cristiano per secoli a venire, fecero convergere nell'epoca della *cosmopolis* e dell'impero i frutti della giustizia: l'io individualizzato e l'ideale di una cittadinanza universale. Epitteto, che scrisse in uno dei periodi più stabili dell'era imperiale, spiana radicalmente il terreno a questo nuovo tipo di ego, piuttosto moderno. Fin dall'inizio egli deride pesantemente, come atavico, lo spirito esclusivista della *polis*:

vi dite Ateniesi o Corinzi sulla base di uno spazio sovrano che non comprende solo il luogo in cui siete nati voi e tutta la vostra *famiglia*, ma anche la regione da cui proviene la schiatta dei vostri antenati.

Tutto ciò è non solo palesemente assurdo, afferma Epitteto, ma anche

superficiale:

Quando un uomo ha imparato a capire il governo dell'*universo* e si è reso conto che non c'è nulla di così grande e sovrano e *onnicomprendivo* come quella disposizione delle cose in cui gli uomini e Dio sono uniti e da cui provengono i semi dai quali sono nati non solo mio padre o mio nonno, ma tutte le cose che sono state generate e crescono sulla terra, e in particolare le creature razionali – perché queste sole sono per natura idonee a essere partecipi della società di Dio, essendo a Lui connesse con il vincolo della ragione – perché mai non dovrebbe quest'uomo dirsi cittadino dell'universo e figlio di Dio¹⁴?

Nella sua portata universale, questa affermazione fatta quasi duemila anni fa regge il confronto con il più fervente internazionalismo della nostra era. Ma Epitteto non formula qui un programma di trasformazione istituzionale, bensì una posizione etica. Politicamente gli stoici erano profondamente quietisti. La libertà, per Epitteto, consiste esclusivamente nella serenità interiore, in un isolamento morale dal mondo reale, un isolamento talmente spinto da poter rifiutare ogni bisogno materiale e ogni coinvolgimento sociale fino al rifiuto della vita stessa. Per sua natura, una libertà portata a questi estremi quietisti fa sì che nessuno possa

essere mosso o ostacolato da alcunché al di fuori di lui stesso. Ciò che mette l'uomo in agitazione è il suo stesso giudizio. Perché quando il tiranno dice a un uomo: «Ti incatenerò», colui che dà valore alla libertà delle sue gambe dirà «No, abbi pietà», ma colui che dà valore alla sua volontà dirà: «Se ti sembra più conveniente, incatenami pure»¹⁵.

A modo suo Max Stirner, il cosiddetto individualista anarchico della prima metà del diciannovesimo secolo, rimetterà in piedi questa concezione stoica di un io profondamente auto-sufficiente e le darà una carica attivistica (se non addirittura arrogante) che avrebbe spaventato gli stoici. Tuttavia, in linea di principio sia Epitteto sia Stirner crearono *una concezione utopica dell'individuo* che segnò un nuovo punto di partenza per l'affermazione della personalità in un mondo che andava facendosi sempre più impersonale.

Se questa dottrina di disincanto dal mondo e di ritirata personale fosse trapassata alla storia assieme all'impero che l'aveva nutrita, i periodi successivi l'avrebbero considerata semplicemente come la voce imperturbabile di un'era morente, come i culti esoterici e il poetico tedio del mondo che intonavano la fine dell'antichità classica. Invece, il cristianesimo

rielaborò la quietistica dottrina stoica della volontà individuale in una nuova sensibilità di accresciuta soggettività e di impegno personale, aprendo inavvertitamente nuove vie al mutamento sociale. È facile (e corretto) dire che la Chiesa è stata un puntello dello Stato. Certamente l'interpretazione paolina del messaggio di Gesù di «dare a Cesare quel che è di Cesare» non costituisce una sfida politica e sociale al problematico mondo esistente. Tutt'altro. Il cristianesimo primitivo non si opponeva alla schiavitù, se interpretiamo correttamente le direttive di Paolo. Tuttavia, quando Paolo convince Onesimo, uno schiavo cristiano fuggito, a ritornare dal suo padrone cristiano, Onesimo viene descritto come «quel caro e fedele fratello che è vostro concittadino», perché lo schiavo, il padrone e lo stesso Paolo sono essi stessi «schiavi» di un più alto «Padrone in cielo». «Cittadino» e «schiavo», in questo contesto, sono usati in modo intercambiabile. In modo del tutto coerente, il cristianesimo fu profondamente sensibile alle sorti dello schiavo in quanto individuo. Tra il prete cristiano e il gregge umano c'era un vincolo confessionale santificato da una divinità personale e dall'intima relazione di una congregazione consacrata.

Questa qualità esistenziale riflette un aspetto del cristianesimo che è sopravvissuto attraverso tutte le epoche che si sono succedute dalla sua nascita: la cittadinanza universale è priva di senso in assenza di cittadini reali, specifici, concreti. Il concetto che l'umanità è un gregge sotto un solo Pastore attesta l'eguaglianza di *tutte* le persone sotto un singolo Dio amorevole. Esse sono eguali perché condividono non un comune riconoscimento politico, ma un comune riconoscimento spirituale da parte del loro Padre. In Gesù, il rango sociale e la gerarchia si dissolvono di fronte alla forza livellatrice della fede e dell'amore. Su questo terreno spirituale, i padroni terreni possono contare, agli occhi di Dio, meno dei loro schiavi, i più ricchi meno dei più poveri, e il più grande dei re meno del più umile dei suoi sudditi. Un egualitarismo onnipervasivo libera il soggetto da tutti i ceti, classi, gerarchie definite dalle norme sociali. Ciò che unisce i cittadini della Città celeste in una «santa fratellanza» non è una semplice cittadinanza ma il principio di eguaglianza di tutti gli individui e il valore assoluto di ogni anima.

Le implicazioni mondane di questo messaggio vengono affermate assai più decisamente nella letteratura esegetica di Agostino che nelle scritture di Paolo. Al pari di Epitteto e di Paolo, Agostino dissolve completamente il

genos in una Città celeste che si appella a tutti gli uomini perché divengano suoi cittadini. Nessuna ideologia tribale può accettare nella sua visione del mondo questo tipo di infrastruttura concettuale. La Città celeste (e per Agostino la sua prima espressione è la Chiesa universale) fonde tutte le diversità tra le genti, tutti i cittadini di ogni nazione e di ogni lingua in una sola banda di pellegrini. Essa non mette in questione quella varietà di costumi, leggi e tradizioni con cui si persegue e conserva la pace tra gli uomini. Lungi dall'invalidarlo o distruggerlo, essa conserva e si appropria di ciò che nelle diversità delle diverse razze è rivolto al solo e unico scopo della pace tra gli uomini, purché non si opponga alla fede e al culto dell'unico e supremo vero Dio.

Perché ciò non sia frainteso come quietismo stoico o paolino (o peggio, come un opportunismo clericale volto a rendere la Chiesa infinitamente adattabile), Agostino aggiunge che la Città celeste, fintanto che è pellegrina sulla terra, non solo utilizza la pace terrena, ma *promuove* e *persegue attivamente* con gli altri esseri umani una piattaforma comune per tutto ciò che concerne la nostra vita puramente umana e non interferisce con la fede e il culto.

La Chiesa non si limita a dare a Cesare quel che è di Cesare, ma sostituisce alle sue pretese di essere *dominus* un dominio clericale e alle sue pretese di essere *deus* la divinità celeste:

Questa pace la Città pellegrina già la possiede grazie alla fede ed essa vive santamente e in accordo con la fede in quanto, per vincere la sua celeste gara, essa ascrive ogni buona azione nel nome di Dio e dei nostri simili. Dico «i nostri simili» perché, naturalmente, ogni comunità deve attribuire importanza alle relazioni *sociali*¹⁶.

Le ambiguità di Agostino sono più esplosive e implicitamente più radicali delle sue certezze. In queste sue considerazioni c'è latente la controversia potenziale tra Chiesa e Stato emersa con papa Gregorio VII e con la crisi dell'investitura dell'undicesimo secolo. L'ecumenismo delle sue considerazioni apre la via non solo ad arditi compromessi con il paganesimo e con le sue palesi propensioni naturalistiche, ma anche alle tendenze anarchiche che rivendicano i diritti dell'individuo e l'immediata instaurazione della Città celeste sulla terra. La pace della Città pellegrina diventerà una

chimera, a opera di continue «eresie», comprese le aspirazioni a un ritorno ai precetti comunistici e all'egualitarismo della congregazione cristiana apostolica. Insomma, lo storicismo di Agostino dà adito non solo al rinvio indefinito del ritorno di Cristo sulla terra (tanto simile alla disattesa promessa di comunismo del retaggio marxiano), ma anche alla definitiva *certezza* del ritorno di Cristo sulla terra, per raddrizzare i torti del mondo, in una lontana era millenarista. Grazie alle sue ambiguità, Agostino lascia aperti problemi enormi che hanno assillato per secoli il cristianesimo occidentale, ma che hanno al tempo stesso arricchito la concezione occidentale dell'individualità con un nuovo senso di identità e una nuova attrattiva.

La secolarizzazione dell'individuo e il disincanto della personalità, che arrivarono con la concezione machiavellica dell'amoralità della vita politica e con la concezione lockiana dell'individuo proprietario, spogliarono l'io e l'umanità del loro contenuto utopico. L'una e l'altro vennero tragicamente ridotti a oggetti di manipolazione politica ed economica. Il cristianesimo aveva fatto dell'io un'anima pellegrina, splendente di fede creativa e del fascino di una grande avventura etica. La concezione borghese della personalità ne faceva ora una cosa meschina, egoista, nevrotica, tutta astuzia e insicurezza. Il nuovo vangelo dell'individualità secolare concepiva il sé in forma di *homo oeconomicus* che si agita e lotta, posseduto dall'egoismo e da un amorale impegno di sopravvivenza.

A partire dal sedicesimo secolo il pensiero occidentale andò foggando la relazione tra l'io e il mondo esterno, in particolare la natura, in termini prevalentemente antitetici. Il progresso venne identificato non con la redenzione spirituale ma con la capacità tecnica da parte dell'uomo di piegare la natura al servizio del mercato. Il destino dell'uomo venne concepito non come realizzazione delle sue potenzialità intellettuali e spirituali ma come padronanza delle «forze naturali» e affrancamento della società da un mondo naturale «demoniaco». Si attuava così un completo capovolgimento di prospettiva rispetto alla società organica per quanto concerneva natura e ricchezza accumulata. Era la *natura* ora che diventava demoniaca, mentre la *ricchezza* accumulata diventava feconda. La sottomissione dell'uomo all'uomo, che i Greci avevano accettato fatalisticamente come base necessaria per una classe agiata istruita, venne ora celebrata come comune impresa umana volta a porre la natura sotto il controllo dell'uomo.

Questa affascinante rielaborazione dell'escatologia cristiana da progetto spirituale a progetto economico è di fondamentale importanza per capire l'ideologia liberale in tutte le sue varianti e anche, come vedremo, per capire il socialismo marxista. Permea così a fondo la filosofia «individualistica» di Hobbes, Locke e degli economisti classici che spesso resta l'assunto inespresso di temi sociali apertamente dibattuti. Con Hobbes, lo «stato di natura» è uno stato di disordine, di «guerra di tutti contro tutti»¹⁷. L'avarizia materiale della natura fisica riappare come avarizia etica della natura umana nella spietata lotta per la sopravvivenza, il potere e la felicità dell'io isolato. Le conseguenze caotiche inevitabilmente prodotte dallo «stato di natura» possono essere evitate solo grazie all'ordinato universo dello Stato.

Ancor più importante, in Hobbes, della sua concezione dello Stato è la misura in cui spoglia la natura di ogni contenuto etico. Hobbes è il materialista meccanicista per eccellenza, perfino più di Keplero, affascinato dalla simmetria matematica dell'universo. La natura è semplicemente materia e moto, cieca nel suo incessante mutare, senza scopo e senza promessa spirituale. La società, o meglio lo Stato, è il regno dell'ordine proprio perché accresce le probabilità dell'individuo di sopravvivere e di perseguire i suoi fini privati. Non è una forzatura affermare che la spietata negazione hobbesiana di ogni significato etico dell'universo, società compresa, crea l'infrastruttura intellettuale per un'interpretazione strettamente utilitarista della giustizia. Nella misura in cui venne influenzata dal pensiero di Hobbes, l'ideologia liberale fu costretta a occuparsi della giustizia esclusivamente come mezzo per assicurare la sopravvivenza, la felicità e la prammatica del successo materiale.

Locke, che cercò di ammorbidire l'eredità hobbesiana con una concezione benigna della natura umana, tratta più esplicitamente la natura esterna. Ma, per ironia della sorte, lo fa solo per degradarla ulteriormente a puro oggetto del lavoro umano. La natura è la fonte della proprietà, il fondo comune di risorse da cui il lavoro toglie i mezzi individuali di vita e di ricchezza. Tutto ciò che l'uomo «trae fuori dalla condizione naturale, egli lo ha mescolato al suo *lavoro* e gli ha aggiunto qualcosa di suo, e pertanto ne fa una sua *proprietà*». Perché non si pensi che la natura e il lavoro uniscono la gente, Locke ci assicura che è vero proprio il contrario:

Avendolo tolto dallo stato comune in cui l'aveva posto la natura, egli vi ha aggiunto qualcosa con questo *lavoro*, il che esclude il diritto comune degli altri uomini. Perché, essendo questo *lavoro* indiscutibile Proprietà del Lavoratore, nessun uomo al di fuori di lui può avere un diritto su ciò cui si è unito, per lo meno laddove ce ne sia abbastanza e altrettanto buono ancora in comune per gli altri¹⁸.

Ciò che eleva Locke al disopra delle semplici banalità proprietaristiche è la rilevante funzione da lui attribuita al lavoro. L'io isolato, che Hobbes aveva salvato dai perigli della natura meccanica con un contratto politico, Locke singolarmente lo salva con un contratto economico. Ma, al di là di questa differenza, Hobbes e Locke sono tutt'uno nel depurare attentamente la loro filosofia sociale di ogni tratto spirituale. Laddove Hobbes si ferma al problema della sopravvivenza umana in un mondo essenzialmente caotico e insensato, Locke proclama i superiori diritti della proprietà e della persona e (cosa forse più sorprendente per noi) afferma il ruolo cruciale del lavoro nel dare forma al più affascinante elemento di proprietà: l'individuo stesso. Perché fu «il lavoro, all'origine, [che] diede un *diritto di proprietà*, ovunque a qualcuno piacque imporlo su ciò che era comune», e fu la proprietà «originata dal lavoro e dall'industriosità» a fondare il «*contratto e l'accordo*», che a loro volta crearono la società civile. L'individuo acquista identità in quanto «*proprietario della sua persona e delle azioni, cioè del lavoro di essa*»¹⁹. L'attività umana è sostanzialmente lavoro. Si può ben vedere quale frattura aprisse Locke tra la tradizione greco-cristiana e l'ideologia liberale, se si pensa che per Aristotele l'attività umana era essenzialmente pensiero e, per la teologia cristiana, spiritualità.

Questa riduzione del pensiero sociale a economia politica proseguì quasi sfacciatamente fino al tardo diciannovesimo secolo, riflesso palese della degradazione di ogni vincolo sociale a vincolo economico. Ancor prima che la scienza moderna spogliasse la natura di ogni contenuto etico, l'incipiente economia di mercato del tardo Medio Evo già l'aveva spogliata di ogni santità. La divisione, in seno alle corporazioni medievali, tra membri ricchi e poveri finì con il disperdere quel senso di solidarietà che univa la gente al di là della comunanza del mestiere. Il nudo interesse personale finì con il prevalere sul pubblico interesse, o meglio questo si ridusse a quello. L'oggettivazione della gente come puri strumenti di produzione portò con sé l'oggettivazione della natura come pure «risorse naturali».

Anche il lavoro aveva perso la sua santità come mezzo per la redenzione

di un'umanità caduta. Era ora ridotto a disciplina necessaria per sottoporre la natura esterna al controllo sociale e la natura umana al controllo industriale. Il caos apparente introdotto dall'economia di mercato nella corporazione, nel villaggio e nella struttura familiare, che costituivano le basi del mondo preindustriale, fu considerato come un effetto superficiale di una più profonda e nascosta legittimità, per cui l'interesse egoistico dell'individuo che perseguiva i suoi propri fini serviva il bene comune. Questa ideologia «liberale» ha resistito fino alla seconda metà del ventesimo secolo, quando è stata celebrata non solo entro le mura delle chiese e delle accademie, ma anche con i marchingegni più sofisticati della comunicazione di massa.

Ma alla fin fine, che cosa era questo bene comune in una società che esaltava le pretese dell'interesse personale e del nudo egoismo? E che salvezza veniva da un penoso lavoro a un'umanità costretta a rinunciare ai suoi ideali spirituali in cambio di vantaggi materiali? Se il liberalismo non poteva aggiungere nulla al concetto di giustizia se non l'ipostatizzazione lockiana della proprietà, e se il progresso non significava nulla più che il diritto a un possesso crescente e senza limiti, la maggior parte dell'umanità doveva essere esclusa dall'ambito del «vivere bene» a opera di criteri di giustizia e di progresso palesemente di classe. Alla fine del diciottesimo secolo la teoria liberale si era non solo degradata a economia politica, ma addirittura a dottrina completamente asociale dell'interesse, secondo la quale il fatto che gli esseri umani vivessero in società poteva solo essere spiegato con la coazione dei bisogni e il perseguimento del guadagno personale. In un mondo meccanicista di materia e moto, l'egotismo era diventato per le monadi umane isolate ciò che la gravitazione era per i corpi materiali.

Il più importante tentativo di dare al liberalismo un credo etico al di là del puro diritto di proprietà e di acquisizione avveniva nello stesso anno in cui i sanculotti francesi facevano crollare la più splendida roccaforte della società tradizionale. Nel 1789, Bentham pubblicava la sua *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, con cui proponeva la più coerente giustificazione dell'interesse privato in termini di bene etico. Nella maestosa *ouverture*, che sta alla pari con quella del *Contratto sociale* di Rousseau e del *Manifesto del Partito Comunista* di Marx, Bentham intona la grande legge dell'etica utilitarista:

La natura ha posto il genere umano sotto il governo di due signori sovrani, il *dolore* e il *piacere*. Sta

solo a loro indicarci ciò che dovremmo fare e a determinare ciò che facciamo²⁰.

In ogni caso, essi «ci dirigono in tutto ciò che facciamo, in tutto ciò che diciamo, in tutto ciò che pensiamo». Bentham, intrappolato così nei principi universali che predeterminano il nostro comportamento indipendentemente dai nostri desideri (è un assunto questo, centrale a ogni forma di scientismo, liberale o socialista che sia), lasciò da parte ogni «metafora, ogni forma retorica» per dedicarsi a un calcolo del dolore e del piacere, a un sistema di contabilità morale che identifica il male con il primo e il bene con il secondo. Questo calcolo utilitarista è esplicitamente quantificabile: la felicità sociale è il bene per il maggior numero di individui. Laddove per bene sociale si intende la somma dei piaceri goduti dagli individui che costituiscono la comunità. All'atomismo sensoriale di Locke, Bentham aggiunge un atomismo etico, ed entrambi sembrano fatti su misura per un'era monadica di individualità liberamente fluttuanti in un mercato in caduta libera²¹:

Si sommino i valori di tutti i *piaceri* da un lato e quelli di tutti i *dolori* dall'altro. Il saldo indicherà, se è a favore del piacere, la *bontà* tendenziale dell'azione nel suo complesso, se è a favore del dolore, la sua tendenziale cattiveria complessiva²².

Ciò che vale per l'individuo può estendersi, secondo l'opinione di Bentham, anche alla comunità, in quanto somma di tutte le tendenze buone e cattive cui è esposto ognuno dei suoi membri.

È difficile trovare nella fortunosa storia della giustizia una più brutale riduzione di essa a misura di *quanti* etici. Anche le azioni che producono un surplus calcolabile di piacere o di dolore si prestano, secondo Bentham, a essere atomizzate in episodi chiaramente delimitabili, come capitoli di un romanzo di Richardson. Ciò che è particolarmente singolare nell'atomismo etico di Bentham è il tipo di razionalità da lui impiegata. Anche l'etica di Aristotele era costruita attorno all'idea di felicità. Ma la felicità per i Greci era un obiettivo perseguito come un «fine in sé», non come «mezzo» per qualcos'altro; fine derivato dalla natura stessa degli esseri umani, distinti dagli altri esseri viventi. E la natura umana non poteva essere formulata con la precisione della matematica. Se la felicità era un modo di vita razionale e virtuoso, sosteneva Aristotele, essa raggiungeva la sua piena realizzazione nella mente contemplativa e in una giusta via di mezzo etica che rifugge da

eccessi di ogni genere.

Bentham, al contrario, non offre al lettore nessuna etica nel senso tradizionale del termine, bensì una metodologia scienziata basata su un calcolo numerico di unità positive e negative, piacevoli e dolorose. Gli impalpabili elementi qualitativi dei sentimenti umani venivano codificati in valori aritmetici di piacere e dolore che potevano essere cancellati o ridotti per ottenere surplus di felicità o di infelicità. Ma ridurre Bentham solo a contabile etico significherebbe perdere di vista il suo intero approccio. Non è il suo calcolo etico che contiene gli aspetti più vulnerabili dell'etica utilitarista, ma il fatto che *il liberalismo ha snaturato la ragione stessa in mera metodologia di misurazione dei sentimenti*, ricorrendo alle stesse tecniche operative che i banchieri e gli industriali utilizzano per amministrare le loro imprese. Quasi due secoli dopo, questo genere di razionalità orripilerà un pubblico meno credulo sotto forma di un'etica termonucleare per cui varie somme di rifugi anti-atomici comporterebbero più o meno morti in caso di guerra nucleare.

Il fatto che una successiva generazione di liberali, rappresentata da John Stuart Mill, si sia ribellata contro la brutale riduzione dell'etica a semplici problemi di utilità funzionale non salvò il liberalismo da una palese carenza di concetti normativi di giustizia e di progresso. In realtà, se solo gli interessi determinano le norme sociali ed etiche, che cosa può impedire che *qualunque* ideale di giustizia, di individualità e di progresso sociale possa essere accettato? L'incapacità della teoria liberale di rispondere a questa domanda se non in termini di utilità pratica la lasciò in stato di bancarotta morale. Da allora in poi essa si limitò a un messaggio strettamente opportunistico di convenienza più che di etica, di migliorismo più che di emancipazione, di adattamento più che di mutamento.

Ma, per ora, ci stiamo occupando del liberalismo non come ideologia ma come incarnazione della giustizia. L'anarchismo e il socialismo rivoluzionario affermano di essere interessati alla libertà. Il fascismo non si interessa né alla giustizia né alla libertà, ma solo agli strumenti del nudo dominio: le sue varie ideologie sono puramente opportunistiche. Perciò le sorti della giustizia dipendono dalle sorti delle idee di pensatori seri come Stuart Mill e dei suoi seguaci. Il loro fallimento nel dedurre dalla giustizia un'etica che riposi sulla sua regola dell'equivalenza ci lascia, come ultima

espressione della giustizia, solo l'etica utilitarista di Bentham, una teoria brutalmente quantitativa dei dolori e dei piaceri.

Non ci si inganni: la metodologia benthamiana e la sua etica non sono affatto tramontate sull'orizzonte ideologico contemporaneo, anzi continuano tuttora a sorgere all'alba e calare al tramonto, splendenti della moltitudine di colori prodotti dalla loro atmosfera inquinata. Termini come «piacere» e «dolore» non sono scomparsi dal linguaggio morale: semplicemente gareggiano con termini come «costi» e «benefici», «guadagni» e «perdite» o con espressioni come l'«etica della scialuppa di salvataggio». L'ineguaglianza degli eguali prevale ancora sull'eguaglianza degli ineguali. Ma ciò che più impressiona l'osservatore attento è che se la giustizia non è mai riuscita a compensare, ma solo a ricompensare, il suo spirito ha finito con il diventare meschino. Come per ogni ideale limitato, la sua storia è sempre più grande del suo presente. Ma il futuro della giustizia minaccia perfino di tradire la sua pretesa di avere difeso i «diritti» dell'uomo in quanto individuo. Perché mentre l'ineguaglianza umana cresce di fatto, se non in teoria, la sua ideologia dell'equivalenza si oppone all'ideale di libertà, con il suo cinico opportunismo e il suo piatto migliorismo.

Note al capitolo

1. Marx, *Capital*, vol. 1, cit., p. 679.

2. Moses I. Finley, *Early Greece*, W.W. Norton & Co., New York, 1970, pp. 84-85 [*La Grecia: dalla preistoria all'età arcaica*].

3. *Ibidem*, p. 85.

4. Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, cit., pp. 16-17. In queste peraltro brillanti considerazioni Horkheimer e Adorno si sbagliano su un punto: i «feticci» non «sottostavano alla legge di equivalenza», anche se non c'è alcun dubbio che l'equivalenza stessa è diventata un feticcio. Allo stesso modo, i due autori condividono l'erroneo luogo comune (assai diffuso quando scrissero questo libro) secondo cui lo «sciamano sconfigge il pericolo per mezzo della... equivalenza [che] regola la punizione e la ricompensa nelle società civili». Anche qui gli autori attribuiscono al mondo primordiale, perfino allo sciamano, la mentalità dello scambio, cioè di un mercato cosmico che non esisteva ancora.

5. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, International Publishers, New York, 1939, pp. 157-158.

6. Howard Becker, Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, vol. 1, Dover Publications, New York, 1961, pp. 87-88.

7. Arendt, *The Human Condition*, cit., 1958, p. 315. La Arendt fa notare che la parola «umanità», con le sue generose implicazioni di comunanza umana universale, è di origine latina e non greca. Nel greco attico, il termine per «genere umano» è *panto anthropinon*, che viene spesso inaccuratamente tradotto come «umanità». Quel che è certo è che per Aristotele (se non fraintendo la sua *Politica*) il termine si riferisce all'«uomo» in quanto dato biologico, non sociale. In sé la parola non ha qualità distintive, a parte le ovvie differenze tra esseri umani e animali. Perciò, agli occhi di Aristotele, ci sarebbero sempre stati «uomini» destinati per loro natura a comandare e altri destinati a obbedire.

8. Henry Maine, *Ancient Law*, Beacon Press, Boston, 1963, p. 157 [*Diritto antico*].

9. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, cit., p. 130.

10. Citato in Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Harper & Row, New York, 1960, p. 49 [*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*].

11. Devo a questo punto mettere nuovamente in guardia il lettore dal confondere patriarcato e patricentricità. Anche il termine «Stato patriarcale» può essere fonte di confusione se non si comprende il perpetuo antagonismo tra lo Stato e ogni genere di unità familiare autonoma.

12. Bisognerebbe aggiungere che questa operazione, volta a politicizzare la famiglia e a farne uno strumento dello Stato e della Chiesa, venne ripetutamente effettuata. Quando si parla di casi estremi di bigottaria religiosa viene in mente la famiglia puritana, ma neppure gli Anabattisti e le tendenze religiose utopiche della Riforma erano immuni dai modelli teocratici di struttura familiare. Gli esempi più schiacciati di questo sviluppo sono le relazioni familiari alimentate dal regime nazista in Germania e dal regime stalinista in Russia. Né gli uomini né le donne trassero alcun vantaggio da queste entità familiari totalitarie, che solo superficialmente restaurarono il ruolo del *pater familias* al suo atavico splendore, con lo scopo reale di colonizzare i suoi figli nella Gioventù hitleriana o nell'Organizzazione dei Pionieri.

13. Specifico, per il lettore pignolo, che uso il termine «società politica», in questo contesto, nel senso ellenico della *polis* come società, non nel senso moderno di Stato. La *polis* non era affatto uno Stato, checché ne pensino molti pensatori radicali. In realtà, era una democrazia diretta istituzionalizzata quale raramente se ne sono viste dopo la dissoluzione della società organica.

14. Epitteto, *Discourses of Epictetus*, in *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Modern Library, New York, 1940, p. 248 (il corsivo è mio) [*Dai discorsi di Epitteto*].

15. *Ibidem*, p. 258.

16. Agostino, *The City of God*, Random House, New York, 1950, p. 696 [*La Città di Dio*].

17. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Macmillan, New York, 1962, pp. 19 e segg. [*Leviatano*].

18. John Locke, *The Second Treatise on Civil Government*, New American Library, New York, 1963, p. 332 [*Il secondo trattato sul governo*].

19. *Ibidem*, p. 341.

20. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation in Ethics*, in Joseph Katz et al., *Writers on Ethics*, Van Nostrand, New York, 1962, p. 93 [*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*].

21. Al contrario della filosofia radicale che vede nelle teorie atomistiche, a partire da Democrito

ed Epicuro, una testimonianza di individualismo *in ascesa*, io sostengo che esse testimoniano della dissoluzione dell'io in un individualismo *decadente*. A me pare che le teorie atomistiche non incontrino un'accoglienza generalmente favorevole quando il sé è ben formato e saldamente radicato, ma quando la sua forma e le sue radici hanno cominciato a svanire e a seccarsi e quando la base comunitaria di cui esso genuinamente si nutriva ha cominciato a sfaldarsi. Le grandi individualità della storia, come Pericle, Eschilo, i Gracchi, Agostino, Rabelais, Diderot, Danton eccetera, sono psicologicamente radicate in comunità vitali e vibranti, non sono nevroticamente confinate in tetre soffitte e mummificate dall'isolamento come il dostoevskiano Raskolnikov di *Delitto e castigo*.

[22](#). Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation in Ethics*, cit., p. 106.

capitolo settimo

Il retaggio della libertà

Il vero trionfo di Justitia non si ha nella sua apoteosi in forma di «diritto borghese», quando il mercato dà materialità alla regola di equivalenza, ma in quel periodo di transizione in cui la giustizia si va districando dall'angusto mondo della società organica. È questo l'eroico momento dell'innocenza, prima che la materialità dell'equivalenza, sotto forma di merce, recuperi l'idealismo originario. A questo punto la giustizia è allo stato nascente, creativa, fresca, promettente, non ancora logorata dalla storia e dalla logica stantia delle sue premesse. Funzione della regola di equivalenza è ancora quella di allentare la presa del patto di sangue, del patriarcato, del campanilismo civico che negano sia l'individualismo sia una comune umanità universale. La regola di equivalenza sta ancora aprendo le porte della società alla personalità, con tutto il suo anti-conformismo, e allo straniero. Con l'era borghese, invece, e in particolare con il suo ottocentesco apogeo culturale, l'appagamento individuale si svela come nudo egoismo e il sogno di un'umanità comune diventa il consueto manto che avvolge aspre ineguaglianze sociali. La «punizione come ricompensa» sembra essere il motto del secolo, e punizioni vengono in effetti incessantemente dispensate nella crudele dialettica dell'ineguaglianza degli eguali. Paradiso e inferno sono proprio legati l'uno all'altro, come osservano Horkheimer e Adorno.

Che dire allora della libertà, nel senso di eguaglianza degli ineguali? Quando comincia a separarsi dalle conquiste liberatorie della giustizia e a tracciare una propria linea di sviluppo? (E non intendo, si badi, un ritorno alla società organica, ma un nuovo progresso che comprenda sia l'individualità sviluppata dal principio egualitario della giustizia, sia la consapevolezza dell'individuo di far parte di una comune umanità).

La parola «libertà» apparve per la prima volta in una tavola cuneiforme sumera che narra di una riuscita rivolta popolare, avvenuta migliaia di anni fa, contro una tirannia regale troppo oppressiva. Nei *Sumeri*, Samuel Noah Kramer ci dice che «in questo documento... si trova la parola 'libertà' per la prima volta nella storia umana scritta; la parola è *amargi*, che... significa letteralmente 'ritorno alla madre'». E aggiunge: «Ancora oggi non sappiamo perché questa espressione abbia finito con l'essere usata per 'libertà'»¹. Da allora in poi, libertà ha conservato il suo carattere originario di desiderio di «ritorno alla madre», nel senso di ambiente matricentrico della società organica o di natura percepita come madre generosa. Il mondo classico si preoccupa della giustizia, della correttezza di rapporti, dei diritti individuali e dell'affrancamento dello straniero nella città-mondo, piuttosto che della libertà come eguaglianza degli ineguali. La libertà viene considerata utopica, bizzarra, e viene relegata nel mondo sotterraneo dei sogni, delle visioni mistiche, degli eccessi dionisiaci come i Saturnali e gli altri rituali mistici estatici.

Come teoria e come ideale esplicito la libertà affiora nuovamente alla superficie della coscienza con il cristianesimo. Quando Agostino colloca nel mondo la pellegrina Città celeste e ne fa una forza di mutamento sociale, le dà anche un posto significativo nel dramma storico che conduce alla redenzione dell'umanità. Così, il genere umano viene sottratto ai cicli ricorrenti del pensiero sociale antico. Troviamo, qui, il volto radicale dell'ambivalenza storica sviluppata dai padri della Chiesa. Secondo Agostino, la creazione dà inizio a un'evoluzione nettamente lineare, temporalmente ritmata, analoga agli stadi della vita individuale. Il periodo da Adamo a Noè è l'infanzia dell'umanità, da Noè ad Abramo è l'adolescenza, da Abramo a Davide è la giovinezza, da Davide alla schiavitù in Babilonia è la maturità. Dopo di che la storia passa a due periodi conclusivi che iniziano con la nascita di Gesù e finiscono con il Giudizio Universale. Entro questa

storia, la Città celeste e la città terrena sono impegnate in una serie di conflitti in cui ciascuna delle due ottiene vittorie episodiche sull'altra. Una dialettica di decadenza e germinazione, tuttavia, assicura il trionfo finale della Città celeste su quella terrena. La redenzione cessa così di essere il capriccio di un dio; cessa in realtà di essere trascendente e diventa antropologica. La storia dà alla fede una logica e un'intelligibilità che ispirano speranza, significato, *azione*. La concezione agostiniana della redenzione è prospettica, non retrospettiva; la pagana età dell'oro viene così collocata in un futuro storicamente condizionato; la si deve raggiungere in una battaglia con il male, non è un passato naturale perso da lungo tempo. Ai tempi di Agostino questa concezione servì a diffondere nell'emergente mondo cristiano la speranza millenarista del Secondo Avvento di Cristo, ma in seguito perseguitò la Chiesa come un debito differito che prima o poi doveva essere onorato.

Secondo Bloch, l'idea centrale dell'opera di Agostino è che

per la prima volta un'utopia politica fa la sua comparsa nella storia. E di fatto produce storia. Questa diventa *storia salvifica in direzione del regno*, come singolo processo ininterrotto che si estende da Adamo a Gesù, sulla base dell'unità stoica del genere umano e della salvezza cristiana cui è destinata².

Collocando l'escatologia cristiana in un contesto storico, Agostino introduce un concetto di utopia terreno e orientato verso il futuro. La storia ha un fine che va oltre la ripetizione ciclica, va verso un culmine finale. La narrazione biblica procede parallela allo sviluppo personale, perciò cessa di essere un repertorio di miracoli, ricompense e punizioni. L'ordine mondano, a sua volta, cessa di essere conseguenza di un mondo trascendentale che esiste al di là di esso, per quanto Agostino lo permei di Volontà di Dio. È un ordine in cui quella volontà è immanente al mondo terreno, un ordine che comprende sia eventi *causalmente* correlati, sia eventi *miracolosi*.

Tuttavia, Agostino non solo ci dà la prima formulazione di un'utopia politica, ma attacca con vigore l'autorità politica. Il cristianesimo primitivo, è vero, aveva sempre visto l'immischiarsi nella politica come una cosa sporca. Non diversamente dagli stoici, i padri della Chiesa del tardo mondo romano esprimevano il senso di una crescente separatezza dell'individuo da tutti i livelli del potere politico e del controllo sociale. Cose del passato erano ormai le assemblee della *polis*, gli opliti, milizia di cittadini-agricoltori, gli

amministratori dilettanti che, scelti a sorteggio, si occupavano degli affari di ogni giorno della comunità. La repubblica romana e, più nettamente, l'impero, li aveva da tempo sostituiti con governanti senatoriali e imperiali, eserciti professionali e una complessa, estesa burocrazia. Per lo stoicismo e per il cristianesimo predicare un vangelo di astensione dall'attività politica significava semplicemente esprimere in termini spirituali ed etici una situazione già saldamente stabilitasi di fatto. Non si trattava di sfidare l'ordine politico dei tempi, né di esprimere acquiescenza a esso, ma puramente di riconoscere una realtà esistente.

Al contrario, Agostino fece qualcosa di più che non consigliare l'indifferenza verso l'autorità politica: la denunciò. Franz Neumann analizza acutamente la natura duplice di questa denuncia. Agostino considerava la politica un male: «Il potere politico è coercizione, perfino nella sua genesi e nei suoi fini». Per un essere umano dominare un altro essere umano è «innaturale»:

Solo alla fine della storia, con l'avvento del Regno di Dio si potrà fare a meno della coercizione. Da questa filosofia derivano due atteggiamenti, radicalmente diversi eppure intrinsecamente correlati: quello del conformismo totale e quello dell'opposizione totale al potere. Se la politica è male, il ritirarsene è obbligatorio. Forme di governo e obiettivi del potere politico diventano irrilevanti. La salvezza può essere attinta solo tramite la fede e la vita che la precede dovrebbe essere solo una preparazione alla salvezza stessa. Il monasticismo ne è la prima conseguenza. Allo stesso modo, però, la premessa agostiniana può anche giustificare l'immediata distruzione della politica e l'instaurazione del Regno di Dio. Il movimento anabattista (dell'epoca della Riforma) fu forse la più impressionante manifestazione di questo totale rifiuto della società³.

A dire il vero sarebbe più giusto affermare che gli Anabattisti rifiutavano il mondo politico rappresentato dallo Stato.

Il conflitto latente in questo duplice messaggio di quietismo politico e di attivismo messianico non poté essere facilmente soppresso una volta che la dottrina cristiana si andò sempre più secolarizzando. La Chiesa stessa fu il principale fattore di questo conflitto, con la sua trasformazione da potere ultraterreno in potere terreno e in particolare con il crescente antagonismo verso il potere temporale, cui il cristianesimo paolino aveva affidato il destino mondano dell'umanità. Il momento più esplosivo di questo conflitto si ebbe nell'undicesimo secolo, quando papa Gregorio VII interdisse l'investitura laica dei vescovi e reclamò solo al papato una tale autorità. La disputa

raggiunse il culmine quando il papa scomunicò l'imperatore del Sacro romano impero, Enrico IV, per essersi opposto tenacemente alle pretese della Chiesa e proclamò che i suoi sudditi dovevano negargli l'obbedienza.

Si trattava di qualcosa di più che di un'estensione del potere ecclesiastico: Gregorio stava così affermando la superiorità del potere spirituale sul potere politico. Così facendo, sfidava il potere politico e lo metteva sotto una cattiva luce etica. Il papa infatti ricondusse l'autorità politica al male e al peccato in termini tali che al confronto la posizione agostiniana appare tiepida.

Chi non sa che re e governanti ebbero origine in coloro che, ignorando Dio, vollero, per cecità di fede e presunzione intollerabile, farsi padroni dei loro simili e cioè degli uomini, per mezzo di orgoglio, violenza, malafede, assassinio e quasi ogni genere di crimini, a ciò incitati dal principe mondano, il Demonio⁴?

Prese in sé, queste parole impetuose stanno alla pari con gli attacchi più duri mossi all'autorità politica dai leader rivoluzionari chiliastici del periodo della Riforma.

Dopo di che la dottrina cristiana divenne sempre più sociale e secolare, finché le dispute religiose finirono con il celare malamente aspri scontri sulle implicazioni della posizione agostiniana. La sottomissione finale del potere sacerdotale al potere politico non fece finire questi conflitti. Al contrario, diede loro un carattere scopertamente mondano. Nel dodicesimo secolo, Giovanni da Salisbury voltò seccamente la schiena alla gerarchia feudale dei suoi tempi, una gerarchia basata sull'obbedienza indiscussa del governato al governante, e si diede ad analizzare la validità del governo legittimo. La tirannia, che Giovanni interpretava come il disprezzo della legge fatta dal popolo, era al di là della legittimità e poteva essere rovesciata con la forza. Questa posizione estremista, apertamente rivoluzionaria, non era derivata dal padre della Chiesa Agostino, ma dal pensatore repubblicano Cicerone. A parte i suoi riferimenti medievali a principi e re, aveva un suono marcatamente repubblicano.

Mentre la dottrina cristiana scivolava nella scolastica tomista, con le sue esplicite giustificazioni della gerarchia e la sua definizione del potere politico come «naturale», Gioacchino da Fiore, quasi contemporaneo di Giovanni da Salisbury, portò del tutto allo scoperto l'escatologia radicale del cristianesimo. Scopo di Gioacchino non era di «purgare la Chiesa e lo Stato

dai loro orrori», osserva Bloch. L'uno e l'altra venivano invece aboliti o piuttosto veniva accesa una *lux nova*: il Terzo Regno, ovvero il successivo stadio storico illuminato dallo Spirito Santo, avrebbe sostituito lo stadio del Vecchio Testamento basato sul Figlio. Grazie all'illuminazione dello Spirito Santo, tutti i padroni, sia spirituali sia temporali, sarebbero scomparsi e si sarebbe trebbiato il «grano» dei «covoni» del Nuovo Testamento, raccolti dai «campi» del Vecchio Testamento. Il gioacchinismo confluì direttamente nei grandi movimenti chilistici che si snodarono attraverso il mondo medievale nel quattordicesimo secolo e riemersero durante la Riforma. Vale la pena di leggere quanto scrive Bloch sull'influenza di Gioacchino:

Per secoli, scritti autentici e apocrifi di Gioacchino restarono in circolazione. Fecero la loro comparsa in Boemia, in Germania e perfino in Russia, dove le sette che aspiravano a un cristianesimo delle origini furono chiaramente influenzate dal predicatore calabrese. Il Regno di Dio in Boemia degli Hussiti, riprodotto cento anni più tardi in Germania dagli Anabattisti, era la *civitas Christi* di Gioacchino. Dietro quel «regno» c'era una lunga storia di miseria, in esso c'era il giusto avvento del millennio; perciò gli uomini tirarono un sospiro di sollievo e gli diedero il benvenuto. Gli Hussiti si dedicarono in modo particolare all'abolizione della ricchezza e della povertà; nella loro predicazione questi romantici apparenti presero l'amore fraterno alla lettera e l'interpretarono finanziariamente. «Durante il suo viaggio terreno», aveva scritto Agostino, «la Città di Dio attira cittadini e aggrega amici pellegrini da tutte le nazioni, indifferentemente rispetto a usi, leggi e istituzioni che concernono l'interesse materiale e assicurano la pace terrena». La prossima *civitas Dei* dei seguaci di Gioacchino, invece, aveva un occhio ben attento alle istituzioni che servivano l'interesse materiale e lo sfruttamento, e la tolleranza che essi praticarono, in particolare nei confronti degli ebrei e dei pagani, non poteva che essere estranea al clericalismo internazionale. Il suo criterio di cittadinanza non era se un uomo fosse battezzato o no, ma se aveva udito dentro di sé la voce dello spirito fraterno⁵.

L'interpretazione «finanziaria» dell'amore fraterno da parte dei seguaci di Gioacchino portò l'escatologia cristiana oltre i limiti della posizione agostiniana, fin dentro un movimento e una filosofia sociale nettamente secolare. Le teorie sociali di Machiavelli, Hobbes e Locke devono la loro natura secolare all'assimilazione dell'«altro mondo» in «questo mondo», un processo che inizia proprio con Giovanni da Salisbury e Gioacchino da Fiore.

La teoria sociale cristiana e in particolare la sua ala radicale avevano così superato quel dualismo tra cielo e terra di cui si era nutrito il cristianesimo paolino. Una volta trascesa la scissione, le questioni celesti furono sostituite da problemi pratici di legge, potere, autorità, eguaglianza e libertà. Papa Gregorio VII aveva aperto cateratte che la sua epoca non riuscì più a chiudere.

Quando la Chiesa diventò un giocattolo nelle mani del potere temporale e il papato uno strumento del patriziato romano, anche il cielo cominciò a perdere il suo potere ipnotico sulla mente umana e la speranza smise di cercare rifugio nella volontà di un re ultraterreno. Quando i Puritani, nel 1649, tagliarono la testa di Carlo I in nome di un nuovo credo religioso, di fatto tagliarono anche la testa del loro Padre celeste. Nel secolo successivo, i sanculotti parigini taglieranno teste regali senza invocare altra autorità se non quella della ragione.

Lo storicismo cristiano, con la sua promessa di un futuro prossimo utopico, assieme all'appello della Chiesa a un diretto appoggio popolare contro gli oltraggi anti-clericali dell'autorità laica, ebbero un forte influsso sui movimenti sociali radicali dell'epoca medievale e dell'inizio dell'era moderna. Finché il marxismo non acquisì lo *status* di dogma ufficiale in quasi mezzo mondo, il cristianesimo giocò un ruolo predominante nella vita spirituale e intellettuale della società occidentale. Nessuna dottrina seppe accendere speranze più ardenti nel cuore degli oppressi... per poi distruggerle quando, periodicamente, il potere politico e quello clericale si mettevano d'accordo per reprimere le sette sovversive e i movimenti popolari radicali. Le contraddizioni interne del cristianesimo furono la mola su cui si affilarono i coltelli della critica sociale che, a sua volta, diede origine a nuove idee di ricostruzione sociale. Nonostante la palese ambivalenza del suo messaggio, il cristianesimo offrì principi, esempi, metafore sociali, norme etiche destinate ad alimentare uno straordinario fanatismo nei periodi di ribellione sociale. Il suo impatto etico sui movimenti medievali contrasta acutamente con le spiegazioni economiciste e materialiste del comportamento umano. Un movimento fantastico come l'anabattismo, di cui facevano parte nobili e intellettuali così come poveri cittadini e contadini, non sarebbe mai potuto emergere se i suoi svariati ideali non fossero stati radicati negli imperativi etici cristiani. Ideali che, agli occhi dei loro seguaci, avevano più valore della vita stessa.

Descrivere la religione e in particolare il cristianesimo come il «cuore di un mondo senza cuore», come fa Marx, non significa solo liquidare la religione ma anche, paradossalmente, riconoscere la sua esistenza autonoma in quanto dimensione etica della società. Dal tardo mondo romano all'Illuminismo, ogni idea radicale di rilievo si è espressa in termini di

dottrina cristiana. Anche quando la gente volgeva lo sguardo all'indietro, verso una perduta età dell'oro o in avanti, verso l'Ultimo Regno, essa spesso volgeva lo sguardo anche all'insù, verso una volontà celeste come fonte di ispirazione se non di legittimazione. La dottrina cristiana era un corpo stellare nel firmamento mondiale della fede, una fonte di illuminazione che non venne messa da parte come principio guida negli affari umani fino al diciottesimo o al diciannovesimo secolo.

L'eguaglianza degli ineguali propria alla libertà non era mai scomparsa come principio di compensazione, se non altro perché questo principio poteva essere utilizzato per dare credibilità anche al privilegio, oltre che all'eguaglianza. Laddove la giustizia attaccava le iniquità del dominio di classe o le sue pretese di *status* per diritto di nascita, il concetto di compensazione rafforzava queste iniquità accordando agli ineguali un ampio dislivello «compensatorio» in potere, ricchezza e autorità. La compensazione riconosceva la superiorità del padrone di schiavi e del signore feudale sui loro schiavi e servi della gleba, accordando al potente l'autorità e i mezzi per vivere in coerenza con il suo potere. I nobili della Roma imperiale e dell'Europa feudale pretendevano la «libertà» di vivere in rapporti molto *inequali* con gli oppressi e gli sfruttati che stavano sotto di loro. Di norma, era a Cesare e ai monarchi feudali, non ai satrapi e signori locali, che si rivolgevano gli oppressi per avere giustizia. Nella società feudale europea, né la libertà né la giustizia erano valori prevalenti; quello che si stabilì tra classi dominanti e dominate fu piuttosto un sistema abbastanza preciso di diritti e di doveri basato su costumi e tradizioni che derivavano, con profonde modifiche, dall'epoca tribale. I signori dovevano essere ricompensati per la prodezza militare dimostrata nella difesa delle loro terre e dei loro sudditi dalle incursioni dei «barbari», nonché dai conflitti dinastici prodotti dalla società feudale stessa. Di fatto, la compensazione delle ineguaglianze si era snaturata in *privilegio*. Anche i servi della gleba e i contadini avevano diritto a una ricompensa se, in questa era assai travagliata, davano un contributo alla sicurezza e alla pace⁶.

Spesso, quando questo sistema di diritti e di doveri andò in frantumi, gli oppressi tornarono alle premesse egualitarie che avevano originariamente nutrito il principio di compensazione. Per gli oppressi, ciò che valeva per i signori feudali poteva ben valere anche per loro: anch'essi potevano

rivendicare i privilegi conferiti dalla «ineguaglianza». Perciò lo «sguardo volto a ritroso» verso l'età dell'oro non era sempre testimonianza di nostalgia o di un dramma etico in cui l'autorità e l'oppressione erano condanne inevitabili per il peccato originale e per la conseguente perdita di innocenza. Spesso lo «sguardo a ritroso» implicava il tentativo degli oppressi di restaurare la libertà come eguaglianza degli ineguali, di recuperare le premesse genuine a partire dalle quali le classi dominanti avevano rielaborato, a modo loro, privilegi «compensatori».

Con il cristianesimo questo «sguardo a ritroso» acquisì paradossalmente un vibrante senso di avvenire e non solo grazie allo storicismo agostiniano o gioacchiniano. Nel mondo pagano il ricordo dell'età dell'oro suscita risposte sostanzialmente quietiste e nostalgiche: anche nella ciclicità dell'eterno ricorso essa era condannata a essere seguita da epoche imperfette. Da Platone agli stoici il pensiero antico ha un nucleo quietista, un senso di fatalismo e rassegnazione per cui le *poleis* «ideali» sono congelate nella loro idealità e nella loro distanza dal mondo reale, oppure sono ridotte a «giardini privati», a luoghi di rifugio etico. Entro un ciclo sociale, dato l'età dell'oro non poteva più tornare; non c'era perciò alcun senso nel darsi da fare per il suo ritorno. Tutte le epoche del ciclo erano predestinate con l'inesorabilità dei cicli naturali. Certo, non sempre gli oppressi o i moralisti accettarono questa fatalità attribuita alla storia dalle classi dominanti dell'antichità. Plebei e schiavi insorsero in grandiosi conflitti insurrezionali, ma assai raramente il dominio e la schiavitù vennero messe in discussione. Il sogno di libertà degli schiavi, come indicano alcune brevi ma riuscite rivolte, era quello di trasformare il padrone in schiavo. La vendetta e non la speranza stava alla base dell'idea che si facevano i poveri della resa dei conti con i loro oppressori.

Il cristianesimo, al contrario, offriva ben altra visione. L'autorità, le leggi, il dominio e la schiavitù venivano spiegati con l'esigenza di tenere a bada un'umanità «caduta». Il peccato, come le affezioni del vaso di Pandora, è stato scatenato dalla «maledetta curiosità» della donna, ma all'orizzonte si profila la redenzione, e con essa l'abolizione di autorità, leggi, dominio e schiavitù. Il clero cristiano conservò un atteggiamento atavico nei confronti dell'assoluzione, spingendo il suo gregge alla lotta contro il peccato, contro gli infedeli musulmani e anche contro i signori feudali, a seconda delle

esigenze della gerarchia della Chiesa. Perciò guardare a ritroso verso il paradiso terrestre significava in realtà guardare in avanti verso la sua riconquista, e non lamentarne la scomparsa. Il dramma etico che sarebbe dovuto culminare con la riconquista del paradiso terrestre era una lotta *attiva* con le potenze del male: l'umanità faceva da sé la sua storia. Geova, espressione trascendentale della Volontà, si era tramutato nelle molteplici volontà esistenziali della congregazione cristiana. Con l'accentuazione cristiana dell'individualità e dell'umanità universale, fece la sua ricomparsa in una luce più spirituale la Fortuna, per cancellare ogni concetto di predeterminazione dal fato personale di ognuno (Calvino, tuttavia, durante la Riforma capovolse di nuovo questa visione). Il dramma etico cristiano diventò un *campo di battaglia* – non un palcoscenico – occupato da combattenti dotati di libero arbitrio, non da attori stilizzati con gesti e battute studiate a memoria. Le maschere usate nel dramma classico per esprimere i sentimenti degli attori furono tolte per mostrare il vero volto dell'individuo medievale e moderno. Se c'era un copione, era la Bibbia con tutte le sue dirompenti ambiguità, e non gli esametri freddi e ben cesellati dell'antica tragedia.

Questo campo di battaglia presentava alcuni tratti rilevanti che influenzarono profondamente le lotte europee per la libertà. I suoi giardini paradisiaci erano situati non solo temporalmente ma anche spazialmente⁷. Per quanto apparissero confinati nel passato, nondimeno occupavano un'area geograficamente determinata sulla terra. Così, costituivano un affronto costante alla dimensione soprannaturale, enfatizzata dalla classe dominante e dalla casta sacerdotale, con le sue ricompense ultraterrene per l'obbedienza e la virtù. Questa opposizione implicita del naturale al soprannaturale, di ricompense terrene a ricompense celesti, è di cruciale importanza. Essa disdegna l'autorità del cielo e mette alla prova l'ingegnosità umana affinché l'umanità trovi il suo porto di libertà e di abbondanza in vita e sulla terra. Perciò non si trattava di *utopoi*, cioè di «nonluoghi», ma di un «qualche luogo» dai confini non ben definiti. Storicamente vennero fatti ripetuti tentativi di localizzare il paradiso terrestre, non solo in termini simbolici ma anche geografici. La ricerca della Fontana della giovinezza da parte di Ponce de Leon è solo una delle innumeri esplorazioni che per secoli riempiono la vita e fecero la fortuna degli esploratori.

Gli oppressi credettero certamente che l'Eden fosse ancora sulla terra e non in cielo, nella *natura* e non nel mondo soprannaturale. In un'immagine medievale beffardamente eretica di tale giardino, il Paese di Cuccagna, questo luogo è creazione di un mondo naturale generosamente materno (un *amargi*) e non di un'austera divinità paterna. Questa versione trecentesca, profondamente anarchica, del «qualche luogo» è una scoperta satira del paradiso cristiano, cui oppone un mondo terreno, sensuale, quasi dionisiaco, un mondo che, come l'amore materno, dispensa liberalmente all'umanità i suoi frutti:

Anche se il paradiso è lieto e luminoso, Cuccagna si presenta ancora meglio. Che cosa c'è in paradiso se non erba, fiori e verdi rami⁸?

Ben diversamente, Cuccagna ha «fiumi ampi e belli di olio, latte, miele e vino». Il cibo è abbondante, cotto dalla stessa mano della natura; il giorno eterno sostituisce la notte, la pace sostituisce la lotta e «tutto è in comune per vecchi e giovani, forti e deboli, timidi e audaci». Cuccagna, per la sua stessa ubicazione, costituisce una sfida aperta alla mentalità clericale. «Lontano nel mare, a ovest della Spagna / c'è una terra chiamata Cuccagna». Analizzando questo poema, Arthur L. Morton aggiunge:

Questa ubicazione occidentale collega chiaramente Cuccagna con il paradiso terrestre della mitologia celtica. La credenza nell'esistenza di questo paradiso attraversa tutto il Medio Evo, benché la Chiesa ubicasse il suo paradiso a oriente e si opponesse tenacemente all'idea di un paradiso occidentale ritenendola una superstizione pagana. Nonostante questa opposizione ecclesiastica, la credenza rimase... Erano così tenaci queste credenze che il paradiso occidentale finì con l'essere cristianizzato e adottato dalla stessa Chiesa sotto forma di Isola di San Brandano, e numerose spedizioni presero il largo dall'Irlanda e da altri luoghi alla ricerca dell'Isola. Nondimeno, il fatto che Cuccagna sia un'isola occidentale ci segnala che il tema di Cuccagna riveste carattere popolare e precristiano e la sua ubicazione a ovest può in sé essere considerata come uno dei suoi caratteri specificamente anti-clericali⁹.

L'eretica frivolezza del poema si esplicita chiarissimamente nei suoi gusti scopertamente «volgari» e nel suo tono *déclassé* e *bohémien*. Ciò che appare sorprendente, per una mente moderna, è l'assoluta mancanza di una tecnologia idonea a ottenere l'abbondanza di Cuccagna, una tecnologia, d'altronde, disperatamente al di là delle possibilità umane del tempo. Ma ancor più rilevante è che a Cuccagna non ci sono attrezzi, non c'è sforzo

necessario, nessun bisogno di imporre a sé o ad altri il lavoro. Cuccagna non è un prodotto dell'umanità, delle sue arti, delle sue istituzioni, ma della natura che dà gratuitamente le sue ricchezze e i suoi piaceri. Il concetto di natura come regno della scarsità, chiaramente espresso nella *Politica* di Aristotele, ha prodotto per capovolgimento il concetto di natura come regno dell'abbondanza. Non c'è quindi alcun bisogno di istituzioni e di restrizioni di alcun genere, né tanto meno di dominio e di gerarchia. In realtà, Cuccagna non è una società ma una terra feconda i cui abitanti possono vivere senza porre limiti ai loro desideri. Cuccagna è libertaria – anzi, deliziosamente libertaria – perché lì la natura non è il prodotto di un creatore severo ed esigente: è una natura *emancipata* che procede a braccetto con un'umanità emancipata e con l'emancipazione della fantasia umana.

Le premesse su cui poggia l'intera visione di Cuccagna sono sorprendentemente moderne. Pace, armonia e libertà assoluta vi sono predicate sulla base della sovrabbondanza materiale. La gente non ha bisogno di essere protetta o regolata, ogni suo desiderio può essere soddisfatto senza uso della tecnica o senza ridurre altri esseri umani in soggezione personale o istituzionale. Nessuna guerra, nessun conflitto, nessuna violenza turba Cuccagna. Nel puro splendore di questa abbondanza e generosità naturale il «principio di piacere» e il «principio di realtà» sono perfettamente congruenti. Nessuna tensione può quindi concepibilmente turbare la sicurezza e la pace di Cuccagna. Il piacere è la norma, l'abbondanza fa sì che il *desiderio* sostituisca il bisogno, perché ogni voglia può essere soddisfatta senza sforzo e senza procedure tecniche.

Cuccagna evidentemente implica anche la concezione di una natura umana buona e non nata nel peccato. L'umanità è afflitta non perché ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, ma perché ha mangiato la radice amara della scarsità. La scarsità non è punizione del peccato, è semmai la causa del peccato. Se si dà un livello di abbondanza che nega questa amara radice, gli individui non hanno alcun bisogno di dominare, manipolare, attribuirsi potere a spese di altri. La sete di potere e il desiderio di infliggere dolore vengono semplicemente eliminati dalla fecondità della natura.

Il Paese di Cuccagna ricompare, come santuario del privilegio, nell'Abbazia di Thélème di Rabelais. Ma per ora voglio solo sottolineare come Cuccagna esprima una concezione *consumista* della libertà che non

implica lavoro, tecnica e canoni di produttività. Questa concezione attraversa per secoli la storia, in vasti movimenti popolari. E quand'anche sembri a tratti scemare, Cuccagna viene recuperata da élite eretiche, da «eletti» che non riconoscono alcuna autorità e alcuna denegazione del piacere se non quelle dettate dalla loro «luce interiore». Nel suo consentire un'illimitata libertà di consumo, nel suo prendere dalla vita tutte le ricchezze che offre, questa visione acquisisce una forma nettamente utopica. Passa dalla fantasia e dalla geografia a un'inclinazione intellettuale (a una filosofia, per così dire) e a un modo di vita rappresentato ad esempio dai Fratelli del Libero Spirito. Durante la Riforma degenera nel «comunismo militare» degli Adamiti razziatori. Ai nostri tempi acquista qualità prettamente estetiche con gli artisti simbolisti e surrealisti, la cui rivendicazione di soddisfacimento del desiderio si ripercuote come slogan sui muri parigini durante il maggio 1968. Le visioni utopiche di Fourier inglobano la problematica della scarsità, del bisogno e del lavoro che questa tradizione di libertà risolve con mezzi naturali, elitaristi o estetici; ma i suoi falansteri, unità di base della sua utopia, hanno un'impronta *tecnica* e implicano un ricorso a strategie che fanno sì che questa utopia abbia solo parzialmente le sue radici nell'immaginario di Cuccagna.

In contrapposizione a queste concezioni consumiste, si assiste anche alla comparsa di concezioni *produttiviste* della libertà, che radicano nella scienza, nella tecnica e nell'uso razionale del lavoro la loro fede nella capacità umana di creare una società comunista, partecipatoria, non autoritaria. Secondo questa prospettiva, i mezzi che produrranno la riconciliazione degli esseri umani non sono forniti dalla natura, ma dall'«uomo» stesso. Utopie di abbondanza saranno create dal suo lavoro e dalla sua consapevolezza, dalla sua capacità di organizzare la società per il conseguimento dei fini stabiliti dai produttori. La libertà è così vista come razionalizzazione tecnica dei mezzi di produzione, un progetto spesso associato con il concetto stesso di ragione. I mezzi, per così dire, tendono a diventare i fini del progetto utopico e dell'emancipazione umana. La natura non è concepita né come feconda né come generosa ma, in vari gradi, come scontrosa e scarsamente disponibile ai fini umani.

Dapprima questa tendenza è prettamente ascetica. L'ineguaglianza sarà superata da un trasferimento umanitario, caritatevole dei mezzi di vita dagli individui più fortunati a quelli meno fortunati. Ognuno lavorerà al suo meglio

per creare un fondo comune di beni che sarà ripartito secondo i veri, autentici bisogni. Le sette cristiane radicali, come gli Hutteriti, accentuarono la natura più etica che materiale dei desideri connessi a questa vita semplice e comunistica. Per loro il comunismo era una disciplina spirituale, non un'economia. Più tardi, l'idea di una comunità libera, produttiva, comunista trarrà ispirazione primaria, ma niente affatto esclusiva, da motivazioni economiche che implicano l'egoismo («interesse di classe») e l'innovazione tecnica. Uno spirito prettamente borghese si va diffondendo, pur senza sostituire del tutto l'ideale etico. Diversamente dalle visioni dell'età dell'oro e dell'Ultimo Regno, il regno della libertà viene concepito non come un mondo del passato ma come un mondo del futuro in cui l'umanità deve modellare se stessa, spesso in conflitto con una natura sia interna sia esterna.

Ovviamente, polarizzare le passate concezioni della libertà attorno a categorie come consumismo e produttivismo, edonismo e ascetismo, naturalismo e anti-naturalismo significa fare un'operazione grossolanamente artificiale e unilaterale. In quanto aspiravano alla libertà, sette e movimenti si opponevano alla gerarchia così come la vedevano ai loro giorni (soprattutto nella sua forma ecclesiastica esasperata) ed erano intuitivamente a favore di una distribuzione di mezzi di sostentamento basata sull'eguaglianza degli ineguali. Al di là di questi due attributi, però, sorgono alcune difficoltà interpretative. Di norma, molte delle concezioni medievali e riformate della libertà avevano un carattere estremamente eclettico e, come il concetto di giustizia, erano impregnate di doppi significati. In più, indipendentemente dal fatto che questi «visionari» si considerassero ribelli o conformisti nei confronti del «vero» significato del cristianesimo, tutti ponevano a guida delle loro idee i precetti cristiani. La Bibbia forniva la base comune del discorso e del dibattito fra tutte le tendenze. Fino alla Riforma, quando il crollo delle società feudali condusse a un'esplosione di esperimenti comunitari, gli individui e i gruppi portatori di vari ideali libertari erano pochi, spesso molto sparpagliati, e vivevano vite estremamente precarie. I loro ideali si erano per lo più formati nel crogiuolo della transizione sociale, in periodi di mutamento tumultuoso tra un'era storica e un'altra.

Così, i gruppi che durante il crollo del mondo antico e gli anni del cristianesimo primitivo avevano accentuato un approccio produttivista e ascetico passarono a volte, in periodi maggiormente stabili, a un'interpretazione più consumista ed edonista di libertà. Movimenti popolari

abbastanza consistenti del tardo impero romano diventarono sette estremamente elitarie in epoca medievale e svilupparono una concezione brutalmente predatoria dei loro diritti e della loro libertà. Rappresentazioni popolari naturalistiche della libertà, come il Paese di Cuccagna, subirono una strana traslazione di significato, acquisendo talvolta un carattere furiosamente anti-clericale, divenendo talaltra un «paradiso» terreno e raggiungibile, talaltra ancora facendosi satira licenziosa. La Riforma e la rivoluzione inglese della metà del diciassettesimo secolo fecero virtualmente emergere tutte queste tendenze in forma di rivolte e di esperimenti pratici significativi. Dopo di che svanirono e vennero sostituite da utopie secolari, da ideali più sistematicamente espressi e da ampi movimenti sociali come l'anarchismo e il socialismo. Perciò, quando si parla di concezioni consumiste o produttiviste della libertà, si deve avere ben chiaro che spesso si fusero tra loro con il tempo o si modificarono, e che si incarnarono come ideali sia di piccole sette sia di movimenti sociali che colpirono l'immaginazione di considerevoli segmenti della popolazione.

Anche se l'interpretazione, l'esegesi biblica costituì l'arena dei dibattiti escatologici e dei conflitti del mondo tardo-imperiale e medievale, le fonti di quasi tutte le versioni dell'Ultimo Regno o degli Ultimi Giorni sono profondamente eclettiche. Lo stesso consolidamento del cristianesimo in un *corpus* organico di canoni e dogmi ebbe a temere più le sue divisioni interne che i conflitti con le religioni pagane consolidate. Agli inizi la Chiesa paolina di Roma (da cui sarebbe emerso il cattolicesimo) si scontrò duramente con la sua controparte giacomita di Gerusalemme. I due centri della nuova fede erano separati non solo dalla geografia ma anche da contrapposte concezioni del cristianesimo come religione mondiale. Il cristianesimo paolino era a favore di un accomodamento con lo Stato romano e di un'apertura ideologicamente ecumenica verso i gentili. Il cristianesimo giacomita propendeva verso una resistenza nazionalistica alla Roma «meretrice» e verso il mantenimento di un *corpus* di tradizioni marcatamente ebraico. Il problema del cristianesimo di prendere le distanze dalle sue origini ebraiche venne tragicamente risolto dalla caduta di Gerusalemme, nel 70 d.C. Dopo di allora, con la distruzione della Giudea e degli Zeloti intransigenti che avevano prodotto il messia cristiano, la Chiesa giacomita scomparve.

A questo punto, però, la tendenza della Chiesa alla riconciliazione con lo

Stato si trovò nuovamente in crisi. Con la «rivolta gnostica» ci fu una reinterpretazione estremamente originale della dottrina giudaico-cristiana e dell'atteggiamento conciliatorio della Chiesa primitiva verso l'autorità politica. Vista da una prospettiva religiosa, la *gnosis* è letteralmente «illuminata» dalla sua definizione ellenistica («conoscenza»). Il suo approccio religioso tende a essere scopertamente intellettuale ed esoterico. Ma, assai più degli ideali greci di sapienza (*sofia*) e di ragione (*nous*), la *gnosis* ha una marcata valenza oltremondana che le deriva dall'importanza attribuita alla rivelazione. Il suo orientamento escatologico si rifà abbondantemente alle arcaiche cosmogonie del zoroastrismo, del buddismo, oltre che dello stesso cristianesimo, e a un ampio ventaglio di culti pagani che inondarono la società romana nell'epoca della sua decadenza. Neppure l'ebraismo e il cristianesimo paolino furono immuni, del resto, a queste grandi fusioni sincretiche di credenze religiose e semi-religiose. A parte il nazionalismo ebraico, nessun conflitto di natura religiosa ebbe la portata di quelli determinati dalle religioni gnostiche che cominciarono a emergere e diffondersi nel secondo e terzo secolo d.C.

Con lo gnosticismo, prima di classificare qualcuna delle sue tendenze come «eresia» cristiana, si deve prestare molta attenzione. Nella sua forma manichea esso è semplicemente un'altra religione, come l'islamismo o il buddismo. Nella sua forma ofitica è un capovolgimento totale, assolutamente anarchico, del canone e del dogma cristiano. E nella forma marcionita i suoi punti di contatto con il cristianesimo sono nello stesso tempo troppo stretti e troppo conflittuali perché lo si possa considerare sia cristiano sia non cristiano. Praticamente in tutte le sue forme (e sono troppo numerose per esaminarle in questa sede), lo gnosticismo filtra attraverso il mondo cristiano, influenzando sette radicali posteriori e movimenti che apriranno sorprendenti prospettive di libertà personale e sociale. Lo gnosticismo si ripresentò con i Catari medievali e influenzò, per tortuose vie indirette, altre «deviazioni» dal cristianesimo della Chiesa: i Fratelli del Libero Spirito, certe dottrine del cristianesimo apostolico e i primi scismi del protestantesimo. Riapparve infine, come panteismo sempre più mondano, tra i radicali della rivoluzione inglese come Gerrard Winstanley, il leader dei Diggers (zappatori). In questi cinque filoni principali, che destabilizzarono quasi ogni forma di ortodossia consolidata o emergente, lo gnosticismo anticipò o influenzò i conflitti

religioso-sociali che ampliarono il retaggio della libertà, un retaggio che è storia non solo di dottrina ma anche di movimenti sociali.

La «religione gnostica», come l'ha chiamata Jonas nella sua impareggiabile trattazione dell'argomento, è troppo complessa per essere qui analizzata dettagliatamente. Ciò che a noi interessa in modo particolare sono i caratteri comuni che conferirono una certa qualità liberatoria a tutte quelle dottrine genericamente definite come cristianesimo gnostico. Lo Gnostico cristiano aveva in comune con gli altri Gnostici l'idea di un dramma dualistico, una dottrina neo-platonica delle «tre anime» e un'etica (se così si può chiamare) che esprime una concezione molto stimolante e in certa misura moderna della libertà umana.

Ciò che costituisce il tratto unificante della «religione gnostica» è proprio un dramma cosmogonico con un'escatologia altrettanto avvincente di quella giudaico-cristiana. Fondamentalmente, la condizione umana è modellata dal conflitto tra due principi: il «bene» e il suo «altro», comunemente interpretato come principio del male, cattivo o addirittura «satanico». Questi principi venivano comunemente personificati dagli Gnostici come divinità, ma sarebbe un grave errore identificarli con i protagonisti del dramma giudaico-cristiano: la divinità celeste e il suo alterego demoniaco. Certo, il manicheismo, che diventò il principale rivale del cristianesimo paolino nel terzo e quarto secolo, assimilò palesemente l'immagine di un Dio rappresentato dalla luce e di un Satana concepito come buio e materia. Valentino (125-160 d.C. circa), la cui teologia gnostica esercitò una notevole influenza a Roma e nel Nord Africa, sviluppò una cosmogonia estremamente esotica di «Eoni» che culminano con Gesù, il quale dà all'umanità la *gnosis* necessaria a divinare il conflitto tra il Demiurgo, creatore del mondo materiale, e la Madre (o Sofia), in cui si può vedere rappresentato un principio spirituale bandito. La salvezza si ha quando il cosmo viene riportato all'universale «pienezza» di spirito dal matrimonio di Gesù con Sofia. Tranne poche eccezioni, gli Gnostici cristiani raggrupparono le anime umane in tre categorie: i *pneumatici*, ovvero gli spiriti puri e illuminati, gli *psichici*, ovvero gli spiriti imperfetti che potevano essere illuminati, e gli *ilici*, ovvero le anime materiali senza speranza, incapaci per loro stessa costituzione di redenzione e di illuminazione. Queste distinzioni giocarono un ruolo rilevante nella costruzione immaginaria di una minoranza di eletti che

avanzava pretese praticamente illimitate sulla società, grazie alla sua natura pura e perfetta. Distinzioni analoghe caratterizzeranno alcune delle «eresie» più radicali del Medio Evo e della Riforma.

Per quanto concerne i riflessi etici dello gnosticismo, la dottrina più prossima al cristianesimo, e forse la più idonea a un'interpretazione cristologica del comportamento personale e sociale, è il Vangelo di Marcione (144 d.C. circa) che precede Valentino. Vescovo cristiano successivamente scomunicato dalla Chiesa romana, Marcione parte da un'interpretazione selettiva del Nuovo Testamento. Non ci assilla con tutto il materiale mitologico che spesso appesantisce i maestri gnostici, né si rifà a dubbie interpretazioni allegoriche care ai teologi cattolici dei suoi e dei nostri tempi. Egli pretende di interpretare alla lettera il significato del Vangelo e della passione di Cristo, di trarre dagli scritti di Paolo il vero, autentico, credo. Perciò, non solo le sue opinioni conservano una chiara identità cristiana (fatto, questo, che contrariò enormemente i padri della Chiesa), ma la sua opera diventò la più inquietante «eresia» dottrinale. Ciò nonostante, nel suo nocciolo essenziale il marcionismo rimane irrimediabilmente gnostico e apre nella Chiesa una drammatica frattura, una crepa in cui troveranno rifugio «eresie» successive. Il suo gnosticismo possiede una semplicità che non si trova negli altri maestri gnostici, e questa immediatezza consente alla sua «eresia» di avere ricadute etiche di grande portata che riecheggiano più tardi in gruppi cultici come gli Ofiti della stessa epoca di Marcione, le conventicole del Libero Spirito del Medio Evo e i «santi» puritani della rivoluzione inglese.

Come in genere tutte le dottrine gnostiche, anche la dottrina di Marcione è rigorosamente dualistica. Il mondo, umanità compresa, è stato creato da un Demiurgo, che è un creatore oppressivo. In netta contrapposizione a esso c'è un Dio superiore, sconosciuto, una divinità a-cosmica aliena che incarna la bontà ed è il padre della persona Cristo. Il Dio «buono» è alieno, estraneo anche alla gente di cui Gesù persegue la salvezza. Allo stesso modo, questa divinità è aliena al cosmo che è stato del tutto creato dal Demiurgo. Ognuna delle due divinità è separata dall'altra e le è antitetica. Il Demiurgo è «giusto»; la sua antitesi, il Dio alieno, è «buono». Così, Marcione oppone, sul piano soprannaturale, la «giustizia» alla «bontà»: con un solo passetto si arriverebbe al concetto di libertà. Questa sorprendente antitesi tra una giustizia calcolatrice, meschina, e una bontà generosa, straripante, esprime

una delle intuizioni più rilevanti del retaggio della libertà. Marcione non lascia dubbi sul conflitto morale generato dalla duplice divinità. Il Demiurgo è degno del mondo piccino, debole, meschino che ha creato, come lamentò il padre della Chiesa Tertulliano: «Arricciando il naso, gli svergognati Marcioniti fanno a pezzi l'opera del creatore». E il creatore stesso, si potrebbe aggiungere. Quanto al Dio «buono» di Marcione, Tertulliano ci dice che è «per sua natura sconosciuto e mai rivelato se non nel Vangelo»¹⁰. È estraneo all'umanità come lo è a ogni cosa creata dal Demiurgo, tuttavia la sua straboccante bontà lo induce a mandare suo figlio nel mondo del Demiurgo per redimerne gli abitanti umani.

Dall'analisi delle conclusioni etiche di Marcione sorge la questione se egli in realtà proponga una qualsiasi etica. La disapprovazione, l'avversione, il disgusto per il Demiurgo «giusto» e per il suo mondo sono evidenti, ma non c'è alcuna prova che Marcione avesse qualche altra posizione etica. In un cosmo che è marcio ma innocente, un mondo intriso più di giustizia che di bontà, è logico chiedersi se Marcione credesse nell'esistenza del male e perfino se la bontà significasse per lui qualcosa di più della sua relazione antitetica e polarizzata rispetto alla giustizia. La redenzione dell'umanità sembra implicare una *trascendenza* più che un atto di igiene etica.

Per quanto concerne il comportamento umano, Marcione predicava un vangelo di ascetismo senza compromessi, non però per un fatto di etica, come osserva Jonas, bensì «di schieramento metafisico». Rifiutandosi di partecipare ai piaceri sensuali e alle vicende mondane, i Marcioniti svolgevano una funzione «ostruzionistica» nei confronti della creazione del Demiurgo, perché ad esempio la riproduzione della specie alimentava quello stesso mondo da cui l'umanità doveva essere redenta.

L'ascetismo amorale di Marcione non solo rappresentava una completa inversione dell'ideale ascetico, ma portava anche involontariamente a un approccio prettamente libertario¹¹. Gli Ofiti, un culto gnostico emerso in Nord Africa, spinsero la posizione «amorale» di Marcione e la sua interpretazione del Vecchio Testamento fino al limite di una «moralità» apertamente nichilista. Accettando l'opinione di Marcione, secondo cui il Vecchio Testamento e gran parte del Nuovo erano documenti impuri del Dio «giusto», gli Ofiti trassero la conclusione che una corretta interpretazione dell'allegoria del paradiso terrestre avrebbe nobilitato tanto il serpente quanto

Eva. Convincendo Eva e, per suo tramite, Adamo a mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, il serpente introduceva la *gnosis* nel mondo. Non a caso la divinità «giusta» identificava questa seduzione come il «peccato originale», perché con la *gnosis* l'umanità acquisiva i mezzi per scoprire la natura veramente spregevole del creatore e smascherarne la grettezza di spirito. Ippolito, nella sua descrizione del Peratal, un culto ofitico, spinge questo drammatico capovolgimento fino a includere l'assassinio di Abele da parte di Caino:

Questo Serpente è anche la saggia parola di Eva. È questo il mistero dell'Eden; è questo il fiume che scorre dall'Eden. Ed è anche il marchio imposto a Caino, i cui sacrifici non sono graditi al Dio di quel mondo, che invece apprezza quelli sanguinari di Abele: perché il Dio di quel mondo gioisce del sangue. Il Serpente è colui che riapparirà più tardi in forma umana ai tempi di Erode¹².

L'amoralità radicale a questo punto si rivoltava contro l'ascetismo per incoraggiare una libertà illimitata e l'aperta disobbedienza ai principi morali del Demiurgo. Gli Ofiti infatti accettavano la tripartizione gnostica dell'umanità in pneumatici, psichici e ilici, diversamente da Marcione che rifiutava questa concezione prototipa degli «eletti», una concezione che infettò non solo il cristianesimo ufficiale ma anche molte delle «eresie» radicali ideologicamente correlate allo gnosticismo. In effetti, qui tocchiamo i limiti dello gnosticismo come vangelo della libertà. Se le cose sono quelle che sono, solo pochi – un'élite naturale modellata in parte sui guardiani di Platone, ma senza il loro ascetismo e il loro comunismo – sono liberi di indulgere a ogni appetito. Se lo gnosticismo si fosse fermato qui, sarebbe retrocesso a discutibile libertinismo e non si sarebbe più potuto identificare con il generoso messaggio libertario di Marcione.

Tuttavia, non sono le conclusioni elitarie cui giunsero i culti gnostici a essere la cosa più importante, bensì la strategia escatologica che adottarono, una strategia che poteva essere facilmente spogliata di ogni paramento elitario. Basandosi su questa strategia, anche la rivendicazione di culti come quello ofitico delle «cose proibite» (orge comprese) poteva essere considerata una scelta di «schieramento metafisico». *Ogni* giudizio morale, non solo quelli del cristiano ortodosso, è impuro. Il codice morale è il semplice «complemento della legge fisica e come tale è l'aspetto interiore dell'onnipervasiva regola cosmica», osserva Jonas. «Entrambi emanano dal

signore del mondo come espressioni del suo dominio, unificati nel duplice aspetto del Dio ebraico, creatore e legislatore». La volontà umana viene espropriata, nella legge normativa, «da quelle stesse potenze che controllano il suo corpo. Colui che obbedisce ha abdicato alla sua autorità». La sfida all'autorità del creatore e dei suoi lacchè giuridici si trasformò da «privilegio meramente permissivo di libertà» in «interesse metafisico positivo per il ripudio di tutte le norme oggettive».

Jonas vede dunque nel libertinismo gnostico qualcosa di più di una semplice disobbedienza: è un «obbligo positivo a comportarsi in ogni azione in modo tale da rendere alla natura ciò che è della natura e svuotare così il suo potere». Perciò il «peccare» diventa «qualcosa di simile a un programma», il cui compimento «è dovuto come prezzo dell'estrema libertà». Jonas conclude che non si sa per certo se

i predicatori di questo verbo vivessero all'altezza della fede professata. Scandalizzare è sempre stato vanto dei ribelli, ma assai spesso lo scandalo si consuma a livello di provocazione dottrinale e non a livello dei fatti. Tuttavia, non si devono sottovalutare gli estremi cui può giungere la sfida rivoluzionaria e la vertigine di libertà nel vuoto di valori creato da una crisi spirituale. La scoperta di una nuova prospettiva che invalidava tutte le norme precedenti creò una situazione anarchica, ed eccessi di pensiero e di vita furono la prima risposta adeguata all'importanza e alle dimensioni di quella prospettiva¹³.

Questa esplorazione degli Gnostici si può concludere con una «disciplina dell'indisciplina»? Con un selvaggio impulso a essere liberi? La scelta di bontà e indulgenza fisica dello gnosticismo implica l'esistenza latente di impulsi più creativi di un semplice «nichilismo morale». Vi sentiamo il messaggio della rabelesiana Abbazia di Thélème, i cui devoti non sono pneumatici spirituali ma razionalisti terreni. Vi sentiamo anche il messaggio del falansterio di Fourier, che evoca un nuovo sistema sociale, culturale e tecnico con il suo microcosmo di affinità personali, le sue delizie gastronomiche, la sua organizzazione produttiva artistica e variegata, il suo concetto del lavoro come gioco, la sua generosa (per quei tempi) promessa di emancipazione della donna. Nessuna gerarchia, nessun sistema di dominio, infetta questo messaggio. Fourier può essere collocato, almeno parzialmente, nella tradizione gnostica grazie all'importanza da lui attribuita alla spontaneità umana, alla libertà personale e al rifiuto di negare la voce della carne. Il che è ancor più vero per Rabelais, forse grazie alle sue tendenze

elitariste rinascimentali e al suo retroterra clericale. In definitiva, il rifiuto della giustizia in favore della bontà e della repressione in favore della libertà costituisce una base comune, per le utopie umaniste del mondo moderno e per gli Gnostici del mondo medievale, più solida di quanto non farebbero credere le rispettive idiosincrasie.

Nello gnosticismo sentiamo anche un'altra voce. Quando all'immaginazione è dato di superare tutte le costrizioni poste dall'ideologia, dalla moralità e dalla «legge» alle capacità creative umane, quella che emerge è la voce dell'arte, non quella della teologia. La religione è, del resto, sempre stata un dramma ritualizzato che fa appello tanto ai bisogni estetici quanto alla fede, e lo gnosticismo condivideva con i culti misterici del mondo antico (ma anche con il cristianesimo) un bisogno di sconvolgimento sensoriale, di unione estatica dello spirito con il corpo che la teologia ha definito come unione del credente con la divinità. *Un mondo capovolto è un mondo visto con un occhio nuovo*, un mondo che può cambiare in conformità a canoni artistici oltre che razionali. È qui che sta il grande potere dell'immaginazione che ha dato vitalità ai movimenti radicali lungo i secoli: un «mondo capovolto», scopo dei grandi movimenti anarchici, dal mondo antico agli studenti francesi del maggio 1968.

Lo gnosticismo, affermando risolutamente i diritti del desiderio su tutto l'universo dell'esperienza, non limita il suo credo di «illuminazione» a un ambito limitato della vita personale. Il suo appello alla disobbedienza come «obbligo» è un programma per la vita quotidiana. L'esperienza gnostica, se così possiamo chiamarla, non è imprigionata in cerimonie rituali ed episodiche: è un appello continuo e instancabile. La *gnosis* deve trasfigurare ogni dettaglio dell'incontro dell'io con la realtà, per creare una realtà oltremondana di bontà che si approssima a una comunione con il vero Dio. Per usare il linguaggio surrealista, la *gnosis* mette un'«aureola» sulle cose e sugli eventi ordinari che normalmente trascorrono inavvertiti. La spontaneità che alimenta nell'io è coerente con un permanente stato di desiderio anziché di semplice bisogno, di appassionata percezione del mondo anziché di una percezione smorzata dalle abitudini, dalle routine, dalla prevedibilità. Se abbiamo correttamente interpretato questi aspetti creativi, estetici dei «programmi» gnostici radicali, allora gli ultimi secoli dell'antichità hanno anticipato un impulso secolare di libertà più universale di quanto ci

porterebbe a credere un'interpretazione strettamente religiosa dello gnosticismo. Quello che lo gnosticismo ci sembra implicare è una presenza del desiderio in ogni aspetto dell'esperienza umana. Il sogno schilleriano di un mondo esteticamente incantato e l'ipostatizzazione bretoniana del «meraviglioso» come bomba che sconvolge il mondo della realtà data sarebbero, così, analoghi all'esperienza gnostica dell'«illuminazione estatica». Tuttavia, gli Gnostici non erano «animali politici» nel senso aristotelico del termine. Non erano cittadini della *polis* o della *cosmopolis* ma, in ultima istanza, di un mondo altamente spirituale. Essi attribuivano importanza a esperienze di tipo interiore, non a un contatto attivo con il mondo sociale. I Catari, una setta di tipo gnostico fiorita nel Medio Evo, aveva un programma di auto-estinzione. Il loro estremo rifiuto di ciò che è ilico, cioè materiale (dalla riproduzione al cibo), avrebbe assicurato loro l'uscita dal cosmo del Demiurgo e l'entrata in un mondo squisitamente ineffabile... se la «crociata» albigese del tredicesimo secolo non li avesse praticamente sterminati.

Il comunismo, che non è riducibile a piccole conventicole cultiche, trasse la sua ispirazione dagli Atti degli Apostoli del Nuovo Testamento e da altri scritti «ebraici» che Marcione avrebbe voluto bandire dal canone e dal dogma cristiano. Per tutto l'apostolato profuso nel tentativo di affermare la sua legittimità e la sua superiorità etica rispetto all'egoismo e all'ingordigia della Chiesa, il comunismo non ha radici identificabili nell'antico gnosticismo. Ma la lunga storia del cristianesimo, sia quella della sua permanente gerarchia sia quella degli oppositori eretici, non è una storia di coerenza dottrinale. Come la Chiesa si piegava di fronte all'irrompere di fenomeni di mutamento, così fecero anche le congregazioni religiose fuori dal suo ovile. Al tempo di Lutero e di Calvino (e, forse, più segretamente durante la rivoluzione inglese del diciassettesimo secolo), le congregazioni eretiche dei «santi» (come essi stessi si chiamavano) rivoluzionari emersero dai loro nascondigli in seno alla società cristiana e si posero al centro della vita politica. Esamineremo, nel prossimo capitolo, l'attività di questi «santi», le loro varie tendenze, la loro politica e la loro crescente secolarità. Soprattutto nelle isole britanniche, i Puritani smisero di essere conventicole esclusivamente religiose: da «santi» divennero «inglesi di Dio». Congregazioni e pastori eretici occuparono i seggi di un parlamento ribelle e soprattutto le tende, le baracche e i consigli

militari del New Model Army.

L'evoluzione secolare non è l'aspetto più significativo dell'irruente ingresso degli eretici cristiani nelle istituzioni politiche. In fondo al cuore, gli eretici erano per la maggior parte teocratici, e neppure tanto tolleranti, soprattutto in fatto di dogmi religiosi. Le varie sette puritane della fine del sedicesimo e dell'inizio del diciassettesimo secolo non nutrivano alcun amore per i loro nemici, non mostravano alcuna carità per i «papisti». Erano però anti-conformisti. Il loro odio per l'autorità era spesso più forte del loro odio per il dogma religioso ufficiale. Il tentativo del protestantesimo ufficiale inglese, cioè della Chiesa anglicana, di tenere a bada i dissidenti presbiteriani e poi quello di questi ultimi, una volta diventati i più forti, di tenere a bada i Puritani è altrettanto furioso degli sforzi della Chiesa d'Inghilterra per esorcizzare il suo passato cattolico. L'anti-conformismo introdusse così una millenaria tradizione di furibonde dispute sulla struttura ecclesiastica *in quanto tale*. La politica della Chiesa sollevò questioni tempestose e poi ribellioni vere e proprie sul diritto del re a capeggiare la Chiesa d'Inghilterra, sul diritto dei vescovi a controllare le congregazioni e sulla libertà delle congregazioni e addirittura di ogni loro membro di rispondere a una qualunque autorità al di fuori della propria «voce interiore».

Il cristianesimo aveva così inavvertitamente generato una nuova «politica»: una politica di orientamento nettamente libertario, spesso strutturalmente anarchica e notevolmente priva di limiti posti alla libertà individuale. Aveva creato uno spazio etico per una «cittadinanza divina» di portata libertaria più ampia di quella della concezione ateniese di cittadinanza. Diversamente dal cittadino della *polis*, l'eretico cristiano doveva riconoscere che ognuno era responsabile *solo* di fronte a Dio e godeva perciò di un superiore *status* di cittadinanza nella Nuova Gerusalemme che non nella città terrena. Concependosi come «eletti» da Dio, i «santi» furono certo elitari, specie quando furono costretti a una sotterranea esistenza di eretici dannati durante il Medio Evo e i primi tempi della Riforma. Ma quando la Riforma diede un formidabile impeto all'attivismo sociale e comparvero le teocrazie (a Ginevra con Calvino, in Scozia con Knox, infine in Inghilterra con Cromwell), la problematica strutturale autorità/libertà cessò di essere esclusivamente ecclesiastica: si fece anche politica e sociale. Il New Model Army dei Puritani, che mise in ginocchio la

monarchia e portò re Carlo al patibolo, era anch'esso un insieme riccamente variegato e spesso rissoso di congregazioni eretiche radicali, rappresentato da «agitatori» di base (come erano per l'appunto chiamati i rappresentanti dei soldati) che sedevano nel Consiglio dell'esercito con i generali di divisione. Assieme discutevano, spesso furiosamente, di questioni non solo militari, ma anche sociali e politiche. Almeno in due occasioni Cromwell fu lì lì per perdere il controllo dei suoi «santi» militari in ammutinamenti aperti o quasi.

Generando anti-conformismo e conventicole eretiche, sollevando la problematica dell'autorità in campo personale e in fatto di fede, il cristianesimo produsse assieme a un papato autoritario e centralizzato anche la sua stessa antitesi: un anarchismo semi-religioso. Fino al diciassettesimo secolo e ancora per diverse generazioni successive, soprattutto in America, le strutture politiche e sociali della libertà furono altrettanto centrali al discorso cristiano quanto i temi dell'ideologia religiosa.

Il declino di questo ambito di discorso sulle strutture della libertà, a partire dall'Illuminismo settecentesco e fino ai nostri giorni, comportò le stesse tragiche conseguenze della secolarizzazione dell'individuo e del disincanto della personalità cui ho già accennato. I grandi temi morali della libertà vennero oscurati dal secolarismo introdotto da Machiavelli, Hobbes, Locke, Bentham e dai liberali vittoriani. Per di più, la stessa idea che la libertà, cioè la cittadinanza *attiva* nel senso pericleo ed ellenistico, presuppone l'esistenza e lo sviluppo di specifiche istituzioni libertarie, finì con l'essere eclissata dalle discussioni e dalle analisi sul diritto di proprietà, dalla mistica della nazionalità (e dello Stato-nazione), dalla tendenza a equiparare la centralizzazione istituzionale con la razionalità sociale. Se Hobbes, Locke e lo stesso Marx palesemente non si occuparono della natura dell'autorità centralizzata e della sua effettiva necessità, è perché avevano focalizzato la loro attenzione sulla sicurezza e sulla proprietà. I rivoluzionari dell'era moderna – Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui e Lenin, per citare solo i più famosi – erano centralisti dogmatici che spesso rifiutavano i limiti del liberalismo repubblicano proprio della ricerca di forme politiche estremamente autoritarie. A parte talune ripercussioni tra gli anarchici e tra alcuni socialisti utopici emersi dalla rivoluzione francese, il cristianesimo eretico svanì dalla tradizione rivoluzionaria e finì in una sorta di limbo storico, per lo meno fino a tempi relativamente recenti. Lo Stato-nazione

venne equiparato alla comunità, il concetto di repubblica rappresentativa alla democrazia diretta della *polis*. Gli stessi termini del dibattito sull'autorità erano stati a tal punto distorti che quel dibattito cessò praticamente di essere intelligibile alle generazioni successive.

L'immaginario della storia ciclica, ricorrente, finì spesso con il sostituire la visione escatologica cristiana degli Ultimi Giorni, con il suo populistico Paese di Cuccagna o quanto meno con una Nuova Gerusalemme terrena. L'ideale repubblicano che permeò la rivoluzione francese fu sempre ossessionato da fantasie cesaree, da un bonapartismo repubblicano che gli storici a esso contemporanei giustificarono come fattore stabilizzante nella marcia dell'Europa verso la libertà, in particolare verso le libertà di commercio. I giacobini leggevano Plutarco non solo come insegnamento di virtù romana ma anche come manuale rivoluzionario: era del resto forse più gravido di predizioni del *Contratto sociale* di Rousseau, che veniva letto come testo di teoria sociale. I giacobini aspettavano il loro Napoleone tanto quanto le plebi romane aspettavano il loro Cesare. Guardando al mondo con il nuovo senso di ciclicità che aveva sostituito la storia lineare cristiana, si trovavano a giocare una partita persa in partenza e accettarono anche la caduta della repubblica con fatalismo, quasi in uno stato di *trance*, se ci dice qualcosa la passività di Robespierre tra la sua caduta e la sua esecuzione.

Con l'eccezione della Comune di Parigi del 1871, che esplose come immagine anarchica di una Francia confederata, di una Comune di comuni decentrate, il socialismo europeo si ornò di orpelli repubblicani nel migliore dei casi e dittatoriali nel peggiore. Nell'autunno del 1917 Lenin impersonò insieme Cesare e Bruto. Nonostante il suo slogan «Tutto il potere ai soviet», e prima ancora, nell'estate dello stesso anno, «Tutto il potere ai consigli di fabbrica» (una rivendicazione tipicamente anarco-sindacalista), Lenin fece ben presto a meno dei consigli di fabbrica e dei soviet e li sostituì con il partito in quanto organismo statale.

Il partito fu la grande invenzione strutturale dell'era post-riformista. La sua modernità, e il suo impatto sulla vita politica, è stata raramente compresa appieno. A partire dal dodicesimo secolo, gli eretici cristiani avevano trovato la loro forma organizzativa in piccole conventicole, molto decentrate, con forti legami personali, un tipo di organizzazione quasi cellulare che favoriva un'intensa intimità e un appoggio reciproco che mancavano nelle grandi

congregazioni cristiane del tempo. Queste unità di tipo familiare si prestavano solo a una forma di interazione confederale tra i gruppi, a partire dai quali, cellula dopo cellula, si poteva costruire un corpo politico, veramente organico. Con l'inizio della Riforma e con il loro crescente coinvolgimento negli affari secolari, questi gruppi funzionarono più come organismi *sociali* che come istituzioni politiche di tipo statuale. Le fratellanze, come ad esempio gli Hutteriti, divennero addirittura società comuniste alternative, auto-sufficienti e complete in se stesse. È forse ancor più impressionante il fatto che la forma associativa a conventicola non scomparve mai, nonostante l'ascesa del partito. Del tutto secolarizzata, ma nondimeno piccola, intima e decentrata, essa sopravvisse anche in seno al movimento anarchico spagnolo come «gruppo di affinità». E, nel corso della recente crescita di organizzazioni libertarie, essa si sparse un po' in tutto il mondo, prendendo il nome di «collettivo», «comune» e «cooperativa» con la Nuova Sinistra degli anni Sessanta.

Ben diversamente, il partito era una semplice immagine speculare dello Stato-nazione, e la sua forma fu strettamente legata allo sviluppo dello Stato. Il partito era concepito come una grande struttura, che spesso abbracciava masse considerevoli di gente, tenuta insieme in modo burocratico da organi spersonalizzati e centralizzati. Quando il partito *non* era «al potere», non era nient'altro che il fratello gemello spodestato dell'apparato statale, che spesso riproduceva anche nei dettagli. Quando il partito fu al potere si fece Stato. Pochi hanno capito che il partito bolscevico e il partito nazista erano essi stessi dei completi apparati statuali che sostituirono integralmente le preesistenti strutture statuali da loro «conquistate». Hitler, non meno di Lenin, seguì la famosa massima di Marx secondo cui lo Stato non deve essere semplicemente occupato, ma abbattuto e sostituito con uno nuovo.

Quello che proponeva Marx aveva cessato di essere una novità dopo la rivoluzione francese. Si potrebbe quasi dire che lo Stato moderno più che Stato-nazione potrebbe chiamarsi Stato-partito. Pur se organizzato dall'alto in basso, con infrastrutture burocratiche incarnate nei suoi membri, il partito possiede una flessibilità istituzionale assai maggiore di quella dello Stato ufficiale. Come fonte di innovazione istituzionale, il partito può essere modellato in modo tale da produrre forme organizzative autoritarie con una facilità da fare invidia a qualunque Stato. E una volta al potere, il partito può

fare di queste forme ingranaggi della macchina politica statale. La nostra epoca ha dato al partito un'autonomia ineguagliata da qualunque istituzione statale, dagli antichi faraoni alle repubbliche moderne. Come hanno dimostrato drammaticamente il bolscevismo russo e il nazismo tedesco, i partiti hanno dato forma agli Stati europei assai più prontamente di quanto gli Stati abbiano dato forma ai loro partiti.

Tuttavia, l'ascesa dello Stato-nazione, del partito e, più recentemente, dello Stato burocratico ipercentralizzato non è avvenuta senza resistenze. I «santi» inglesi che portarono al potere Cromwell non si trovarono mai di fronte a istituzioni estremamente coordinate e neppure a burocrazie centralizzate come quelle che, nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, furono modellate dai monarchi assoluti dell'Europa continentale e, fatto ancor più significativo, dal giacobino «dispotismo della libertà». Solo il papato, ormai una debole istituzione ai tempi della rivoluzione inglese, aveva anticipato un tipo di apparato statale come quello che avrebbe assai più tardi prodotto la rivoluzione francese. Le monarchie Tudor e Stuart, pur se maggiormente centralizzate delle monarchie inglesi precedenti, erano ancora incapaci di anticipare il mondo dello Stato-nazione che sarebbe seguito.

La rivoluzione francese, dapprima con Robespierre e poi con Bonaparte, forgiò completamente lo Stato-nazione centralizzato. Per la prima volta in Europa la parola «santo» fu sostituita dalla parola «patriota». Se Marx si rallegrò dell'inesorabilità dello Stato-nazione, rivoluzionari meno noti trassero per parte loro insegnamenti meno favorevoli e più lucidamente anti-autoritari. Uno di questi fu Jean Varlet, uno degli agitatori popolari (*enragé*) del 1793 che riuscì a sopravvivere alla sanguinosa «purga» dei radicali parigini operata da Robespierre. Varlet, in aperta contraddizione con il suo più noto contemporaneo Babeuf, asserì che «governo e rivoluzione sono incompatibili»¹⁴. Questa affermazione netta e generale era, ancor più di quelle dei «santi» radicali sullo Stato o sull'autorità, inequivocabile. Era anarchica. E infatti Varlet venne definito per l'appunto «anarchico» – un termine inteso come insulto – dai suoi avversari liberali nel febbraio 1793, così come del resto i Levellers (livellatori) della rivoluzione inglese, più di un secolo prima, erano stati definiti da un giornale favorevole a Cromwell come «Switzerizing Anarchists» (anarchici alla svizzera).

Il termine fece presa e acquisì un significato assai più ricco ai margini

della società europea e americana. Sia Thomas Paine sia Thomas Jefferson trassero dalla semi-dittatura giacobina e dal conseguente bonapartismo conclusioni simili a quelle di Varlet. Ancor più significative delle considerazioni negative di Paine sul governo sono le idee ricostruttive confederali sottoposte da Jefferson a Destutt de Tracy nel 1811. Sensibile all'esigenza di forme istituzionali relativamente federaliste come base della società, Jefferson diagnosticò acutamente le ragioni per cui la Francia repubblicana scivolò così facilmente nella Francia imperiale, con il colpo di Stato di Napoleone Bonaparte:

Il governo repubblicano francese morì senza lottare perché aveva prevalso il partito dell'«una e indivisibile». Non esistevano organizzazioni provinciali [né locali, potremmo aggiungere] in cui il popolo potesse aggregarsi, i seggi del Direttorio erano praticamente vacanti e bastò una modesta forza per sfrattare i legislatori dalla Camera e imporre il suo leader come capo della nazione¹⁵.

Avendo concentrato tutta l'autorità politica nello Stato nazionale, i giacobini prima e il Direttorio poi avevano spogliato il paese di ogni «fuoco» decentrato di potere da cui la rivoluzione avrebbe potuto condurre una resistenza efficace alla monarchia bonapartista. (La superiore saggezza attribuita da Jefferson alla rivoluzione americana per il suo orientamento confederale solleva questioni di cui ci occuperemo più avanti. Jefferson non era un «anarchico alla svizzera» e la rivoluzione americana non riprodusse la forma cantonale svizzera di confederazione)¹⁶.

Nonostante tutto, l'orientamento confederale non si estinse del tutto e sopravvisse: negli scritti di Proudhon, che provocatoriamente si dichiarò *anarchiste*; in Bakunin, che contribuì a fare dell'anarchismo un movimento; in Kropotkin, che arricchì l'anarchismo con una profusione di tradizioni storiche, con una concezione sorprendentemente pragmatica della tecnologia e delle alternative sociali e con una visione creativa tratta ampiamente dagli scritti di Owen e Fourier.

Note al capitolo

¹. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, p. 79.

². Ernst Bloch, *Man On His Own*, Herder & Herder, New York, 1970, p. 128 [*Religione in*

eredità].

3. Franz Neumann, *The Democratic and Authoritarian State*, The Free Press of Glencoe, New York, 1957, p. 6 [*Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*].

4. Gregorio citato in George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Hinsdale, 1973, p. 224 [*Storia delle dottrine politiche*].

5. Bloch, *Man On His Own*, cit., p. 133.

6. Funzione radicale della giustizia fu quella di demolire questo specioso principio di compensazione, questa distorta forma di libertà. La «libertà» della nobiltà feudale di essere ineguale assunse una forma molto concreta. Giuridicamente, le differenze di classe «si manifestarono come differenze nella misura della pena», osservano Rusche e Kirchheimer. «La pena era minuziosamente graduata a seconda dello *status* sociale del reo e della parte lesa. Dapprima questa differenziazione di classe riguardò solo l'entità della pena, ma divenne anche uno dei fattori principali dello sviluppo delle punizioni corporali. L'impossibilità, da parte dei rei appartenenti alle classi inferiori, di pagare ammende pecuniarie portò alla loro sostituzione con punizioni corporali». Secondo Rusche e Kirchheimer, questo sviluppo è «identificabile in tutti i paesi europei». Georg Rusche, Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, Columbia University Press, New York, 1939, p. 9 [*Pena e struttura sociale*].

7. Questo carattere è già stato evidenziato da Arthur L. Morton in *The English Utopia*, Lawrence & Wishart, London, 1952, ed è stato più di recente sottolineato da Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel nel loro *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

8. Citato in Morton, *The English Utopia*, cit., p. 18.

9. *Ibidem*, p. 13.

10. Citato in Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1959, p. 142 [*Lo gnosticismo*].

11. C'è qui, come nell'opera di Agostino, un'altra di quelle ambiguità che alimentarono sia un quietismo sociale assoluto sia un combattivo attivismo sociale. Anche se la svalutazione della meschinità del «dio giusto» ebraico è un netto passo avanti rispetto a una concezione limitata della giustizia, l'ascetismo di Marcione segna un passo indietro altrettanto netto nella vita politica antica. La dottrina marcionita ebbe un'ampia diffusione dopo la sconfitta degli ebrei in una delle rivolte più epiche e generose contro l'impero romano, che portò allo sterminio della Giudea come nazione. Marcione, come Paolo prima di lui, faceva appello a una delle tendenze più quietiste dell'impero. La sua immagine di Gesù diede adito a una versione del tutto distorta di un nazionalista ebreo che, per dirla con Maccoby, «era un buon uomo capitato tra i gentili... In quanto ebreo, egli lottò non contro un qualche male metafisico ma contro Roma» (Maccoby, *Revolution in Judea*, cit., p. 195). Fortunatamente gli eretici cristiani che fecero la loro comparsa più tardi e sconvolsero il mondo medievale erano uomini e donne con i piedi altrettanto per terra del fondatore originario della loro religione. Come Gesù, anch'essi combatterono «non contro un qualche male metafisico», ma contro il papato e contro i signori feudali. Marcione formulò un *corpus* di idee che, per lo meno nel mondo reale, vennero utilizzate per scopi che egli non si era mai prefisso.

12. Citato in Jonas, *The Gnostic Religion*, cit., p. 142.

13. *Ibidem*, p. 274.

[14.](#) Citato in George Woodcock, *Anarchism*, The World Publishing, New York, 1962, p. 58 [L'anarchia].

[15.](#) Thomas Jefferson, *Letter to Destutt Tracy*, in Merrill D. Peterson (a cura di), *The Portable Thomas Jefferson*, Penguin Books, New York, 1977, p. 524.

[16.](#) Jefferson, in realtà, era più un liberale che un radical-democratico e più un repubblicano classico che un decentralista. Ma, in questa sede, mi interessano solo gli aspetti intellettuali della filosofia politica di Jefferson e non la sua pratica, spesso opportunistica. Per un'utile rettifica del «mito Jefferson», si veda Elisha P. Douglass, *Rebels and Democrats*, Quadrangle Books, New York, 1955, pp. 287-316 [Ribelli e democratici nella rivoluzione americana].

Dai santi ai mercanti

Abbiamo sinora esplorato il retaggio della libertà dal punto di vista del suo sviluppo teorico. Ma che avvenne dei movimenti sociali che il dispiegarsi di quelle idee intendeva influenzare? E delle antiche tribù che attraversarono la soglia della «civiltà», delle plebi e degli schiavi cui si rivolgeva il cristianesimo, delle irrequiete congregazioni di «eletti» e delle indisciplinate conventicole di «santi» radicali, dei mistici e dei realisti, degli asceti e degli edonisti, dei pacifisti e dei guerrieri di Cristo che volevano «capovolgere il mondo»? Quale funzione ebbe il retaggio della libertà in termini di movimento sociale e come il movimento sociale a sua volta operò su questo retaggio, sollevando problemi non solo di fede e di «santità» ma anche, soprattutto ai nostri tempi, di tecnica e di economia? Per comprendere il retaggio della libertà così come venne *vissuto*, e non solo pensato, dobbiamo immergerci nel flusso della realtà e trarre l'autenticità delle nostre idee dalla terrena esperienza degli oppressi.

Storicamente, la prima espressione della libertà in seno al regno dell'illibertà si ebbe con i tentativi popolari di restaurare il minimo irriducibile e la circolazione della ricchezza congelata nei templi, nei castelli, nei palazzi delle élite dominanti. I *big men*, cioè dapprima i capi militari tribali, poi i nobili e i monarchi del regno mondano e le loro controparti

sacerdotali, erano i custodi dei valori d'uso della società, che raccoglievano in magazzini (una funzione parzialmente giustificata dal racconto biblico di Giuseppe) e ridistribuivano secondo una gerarchia di valori che andava rafforzando sempre più la loro autorità. La storia dei primi passi della «civiltà» è per lo più un racconto del crescente dominio di questi «custodi» sul processo produttivo, della loro razionalizzazione dell'uso della manodopera, del loro controllo sui prodotti del lavoro, della loro personale appropriazione di una frazione via via crescente del processo lavorativo e del suo prodotto sociale.

Questa storia ci racconta anche la mistificazione della ricchezza sociale che costoro dirottarono per rafforzare il proprio potere. Il «tesoro» – in forma di grandi strutture decorate, di costosi arredamenti e abbigliamenti, di gioielli, di opere d'arte, di prodotti immagazzinati e di beni intangibili come gli scritti e il sapere – si configura in materializzazioni, al di sopra delle masse, di un'onnipresente forza malefica. Sciamani e sacerdoti espletarono bene il proprio lavoro, trasformando le cose mondane in cose oltremondane, gli oggetti in simboli. Così facendo, ristrutturarono il processo di *generalizzazione* in un immaginario soprannaturale di *transustanziazione*. Gli antichi misteri conquistarono i processi mentali dell'umanità e li pervertirono epistemologicamente da *gnosis* in *sacramento*: il pane reale diventò «corpo» di Cristo e il vino diventò il suo «sangue». Anche nel lontano mondo dell'era precristiana, le cose reali che la comunità primordiale riciclava per soddisfare i bisogni reali vennero trasformate in cose sacramentali che consacravano il potere e la gerarchia. La feticizzazione dei valori d'uso precedette di molto la feticizzazione dei valori di scambio e dei bisogni creati dal mercato.

Consolidatosi come autorità mistificata, il tesoro delle élite dominanti doveva essere esorcizzato. Doveva cioè essere non solo tolto dalle mani degli strati privilegiati che lo detenevano, ma doveva anche essere spogliato dei suoi attributi mistificati con un duplice processo di dissoluzione: in primo luogo riportando questo tesoro a una forma naturale, comprensibile, di valori d'uso mondani (così da restituire mondanità e controllabilità anche all'autorità); in secondo luogo rimettendo in circolazione la ricchezza in seno alla comunità, così da ripristinare il principio dell'usufrutto. Perciò, saccheggiando, ridistribuendo o addirittura «purificando» la proprietà con la

torcia incendiaria, le «masse» non dimostravano semplicemente una volontà di consumo della ricchezza, ma soprattutto demistificavano la sua funzione istituzionale come forza di dominazione e ripristinavano il principio primordiale del minimo irriducibile e dell'eguaglianza degli ineguali. Nella lunga tradizione della «ridistribuzione nera» si può rintracciare un tentativo razionale di annullare il potere degli oggetti come incarnazione della gerarchia e del dominio sulla vita degli esseri umani. Queste esplosioni popolari espropriatrici, che attraversano ricorrentemente tutta la storia e sono troppo spesso liquidate come saccheggi di «ribelli primitivi» (per usare la definizione di Eric Hobsbawm), avevano intenti stupefacentemente sofisticati. Anche le concezioni più scopertamente consumiste della libertà hanno in sé una dimensione sociale più ampia di quanto non si supponga comunemente: implicano non solo la soddisfazione dei bisogni umani ma anche la *desimbolizzazione* del potere e della proprietà.

Due epistemologie si trovano qui in conflitto. Le classi dominanti reagiscono alla «ridistribuzione nera» non solo con la paura e con una feroce sete di vendetta, ma anche con orrore per la dissacrazione della loro idea gerarchica di «ordine». La «ridistribuzione nera» è un affronto non solo alle loro pretese di possesso sul prodotto sociale ma anche alla loro concezione del prodotto sociale come *kosmos* di diritti di proprietà. Il primo documento, forse, di queste reazioni è il lamento di un membro delle classi privilegiate che narra di una rivolta contadina divampata a quanto pare nella Valle del Nilo all'inizio del periodo «feudale» dell'antico Egitto (2500 a.C. circa):

Guarda i palazzi, le loro mura sono state demolite... Guarda gli artigiani, essi non lavorano; i nemici della terra ne impoveriscono i mestieri. [Guarda, colui che ha mietuto] il raccolto non ne sa più nulla; colui che non ha arato [riempie i suoi granai]... La guerra civile non paga tasse... Che cos'è un Tesoro senza entrate?... Guarda, colui che non aveva una coppia di buoi ne possiede [ora] una mandria; e colui che non riusciva a trovare buoi per tirare l'aratro è [ora] proprietario di una mandria. Guarda, colui che non aveva grano è [ora] proprietario di granai; e colui che era solito prendere a prestito il grano [ora] lo prende [nel proprio granaio]¹.

Non solo è andato in pezzi il *kosmos*, ma con esso anche lo Stato: «[Le] leggi del tribunale sono gettate via, gli uomini [le] calpestano nelle pubbliche piazze, i poveri le strappano in mezzo alle strade». James Breasted, che riporta questa narrazione, osserva acutamente che il saccheggio dei

documenti, degli archivi, delle leggi scritte era «particolarmente nefando agli occhi dell'uomo d'ordine egizio; il prelievo di scritti e documenti dagli uffici pubblici, a scopo di consultazione o di prova, era minuziosamente regolato». In questo atto sacrilego di distruzione, il patto di sangue si prende la sua rivincita sui vincoli legali scritti; l'eguaglianza sullo *status* santificato dai codici; l'usufrutto sui titoli di proprietà; il minimo irriducibile sulla contabilità delle tasse e delle consegne di cereali allo Stato, alla nobiltà e al clero.

Nei millenni successivi, quasi tutte le guerre contadine furono contraddistinte non solo dalla redistribuzione della proprietà ma anche dall'incendio degli archivi. La spinta a queste azioni veniva direttamente dallo slancio rivoluzionario e non dal ricordo delle rivolte precedenti, la cui storia era stata quasi del tutto cancellata. In quella lontana era di cui ci parla lo scriba egizio, la memoria della vita tribale permeava ancora la realtà della «civiltà» e la Parola, con i suoi attributi morali, legali e mistici, non aveva ancora del tutto sostituito l'atto. Il contratto e i precetti morali fluttuavano su una sabbia mobile primordiale che avrebbe richiesto molti altri secoli di «civiltà» prima di solidificarsi del tutto in dominio di classe e prima di interiorizzarsi sotto forma di senso di colpa, sacrificio, paura degli impulsi «caotici» che infuriavano nell'inconscio degli oppressi.

La memoria delle sollevazioni popolari (che ebbero probabilmente natura assai simile a quella citata) è stata espropriata a tal punto dalle classi dominanti che i documenti storici danno in proposito, nel migliore dei casi, solo cenni generici e resoconti chiaramente disonesti. Si sa che all'incirca nel medesimo periodo in cui i contadini egizi si sollevarono contro il consolidato sistema di classe dell'Antico Regno, o forse contro la nobiltà del Regno di Mezzo, un'analoga sollevazione si ebbe nella città sumera di Lagash (di cui Kramer, arrovellato dal significato letterale della parola *amargi*, ci dà una narrazione abbastanza completa). A giudicare dai riferimenti ateniesi, gli iloti di Sparta si rivoltarono con una frequenza sconcertante, e tanto preoccupante era questa storia dei fermenti delle classi inferiori che perfino la relativamente benevola *polis* ateniese viveva nell'insicurezza per quanto concerneva la sua popolazione di schiavi. Roma, soprattutto verso la fine del periodo repubblicano, venne destabilizzata da una serie di rivolte di schiavi e di gladiatori, delle quali la storica ribellione di Spartaco (73 a.C.) sembra

essere stata quella più drammatica e di più ampia portata. Questo esercito di schiavi e gladiatori, cui si aggiunsero successivamente liberi cittadini immiseriti, intraprese una serie di grandi spedizioni di saccheggio, in Campania e nel resto dell'Italia meridionale, che si protrasse fino a che venne schiacciato da Crasso e Pompeo.

Tuttavia, i conflitti di classe nella Grecia e nella Roma antica erano per lo più limitati a dispute tra nobili e semplici cittadini per questioni di corretta distribuzione della terra, cancellazione di ipoteche ed eguaglianza giuridica in seno al sistema esistente di proprietà e di autorità politica. Sollevazioni semi-nazionalistiche, inoltre, avvennero in entrambe le città-Stato dopo che ebbero imboccata la strada dello sviluppo imperiale, ma questi conflitti raramente riguardavano mutamenti sociali profondi in patria o all'estero.

Solo con l'avvento del cristianesimo risorge il movimento istintivo, libidinale, per la libertà, non solo come gnosticismo ma anche come interpretazione radicale degli ideali canonici. Perfino comunità cristiane apparentemente ortodosse manifestarono quelle qualità comunistiche e accesa millenariste che avrebbero sconvolto per secoli la società occidentale. Gli Atti degli Apostoli vennero contrapposti alla Parola ecclesiastica: ottusamente secolare questa, magistralmente divini quelli. Il patto di giustizia, ovvero la legge del Vecchio Testamento, venne tramutato nel patto della libertà così com'era praticato dalle congregazioni cristiane primitive della Giudea prima della caduta di Gerusalemme.

L'ambivalente messaggio del cristianesimo può essere organizzato in due ampi e conflittuali sistemi di credenza. Da un lato c'era una concezione attivistica, comunistica e libertaria della vita cristiana, tratta in gran parte dalla Chiesa giacomita di Gerusalemme; dall'altro c'era una concezione conservatrice, quietista, materialmente oltremondana e gerarchica che sembra derivare dalla Chiesa paolina di Roma. L'interpretazione radicale della vita devota e dell'escatologia cristiana aveva forse fondamenti canonici superiori di quella conservatrice, nonostante la palese opera di epurazione del Nuovo Testamento fatta dalla Chiesa romana per eliminarvi gli ideali radicali dei suoi antenati giacomiti. Il cristianesimo apostolico esprime infatti una concezione della comunità dei credenti che è in acuta contraddizione con il circostante mondo romano. La ripartizione comunitaria (il comunismo) è uno dei suoi tratti più rilevanti. Secondo gli Atti, «tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune, e vendevano i loro beni e le loro proprietà e

ne distribuivano il ricavato a tutti, secondo i bisogni di ciascuno». Come a rafforzare questa concezione della vita cristiana il Vangelo continua: «Inoltre, la moltitudine dei credenti aveva un solo cuore e una sola anima, e nessuno diceva che fosse sua alcuna delle cose che possedeva; ma avevano ogni cosa in comune»². Se si prende alla lettera (e non c'è motivo per non farlo) questa descrizione della comunità cristiana primitiva, si deve pensare che i credenti non praticavano semplicemente il comunismo, ma l'usufrutto.

La Chiesa paolina di Roma consolidò questa narrazione apostolica. Barnaba (130 d.C. circa), nella sua *Epistola ai cristiani* fece del messaggio evangelico un'ingiunzione pratica per il vero credente: «Avrai tutte le cose in comune con il tuo vicino» e «non chiamerai tue le cose»³. Giustino martire (100-165 d.C. circa) sottolineava che i convertiti, «che prima amavano la ricchezza e il possesso sopra ogni altra cosa, producono ora ciò che abbiamo in comune e danno a ognuno che ne abbia bisogno»⁴. Tertulliano (160-230 d.C. circa), pur opponendosi alle «eresie» radicali che già dilaniavano la Chiesa dei suoi tempi, proclamava tuttavia: «Noi ci riconosciamo in una sola repubblica che tutto abbraccia: il mondo». Dopo avere fatto riferimento alla dottrina cristiana di una *humanitas* universale, contrapposta all'idea campanilista di razza o di élite selezionate (una distinzione, questa, che evidentemente trovava ancora necessario fare), Tertulliano dichiarava che i cristiani erano «un tutt'uno di mente e anima, noi non esitiamo a condividere vicendevolmente tutti i nostri beni terreni. Tra noi tutto è in comune, tranne le nostre mogli»⁵. Sebbene la Chiesa operasse con molta diffidenza nei confronti di descrizioni o ammonizioni di questo genere, non poté cancellarle del tutto. Evidentemente, gli Atti e gli scritti dei padri della Chiesa che abbiamo citato erano troppo noti perché li si potesse eliminare o ridurre a opere apocrife. La Chiesa si trovò di fronte a problemi simili con il Vangelo di Matteo, il più ebraico come rituale e come linguaggio tra gli scritti del Nuovo Testamento, e con i vangeli di Marco e Luca, che rivelano una forte pregiudiziale nei confronti della ricchezza e della proprietà.

Non meno importanti sono le visioni apocalittiche espresse in Matteo e nella *Rivelazione*. Queste visioni, assieme a profezie analoghe del Vecchio Testamento, ebbero una popolarità enorme nelle congregazioni cristiane primitive e finirono con il diventare un programma esplosivo di tendenze e movimenti eretici al tempo della Riforma. Il Vangelo di Matteo è percorso

dalla collera. Gesù non viene per «abolire la Legge o i Profeti... ma per completarli». Per quanto sia pacifico, Gesù ammonisce i suoi discepoli: «Non pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; io non sono venuto per portare la pace ma la spada». «Vipere», la «collera» del «Regno che verrà», «vendetta»⁶: questi termini risultano rabbiosi nel testo, sia per bocca di Gesù sia per bocca di Giovanni Battista (un personaggio palesemente ricalcato su Amos, il cui Dio è un «incendiario», per usare il termine di Bloch). La *Rivelazione* o *Apocalisse* (il titolo greco originario) è essenzialmente chiliastica; a parte la sua infiammata simbologia, predice gli Ultimi Giorni in termini di annichilazione totale dell'impero romano, cui seguirà il Secondo Avvento di Gesù, la resurrezione dei giusti e un utopico paradiso in terra sotto forma di Nuova Gerusalemme.

Per i cristiani primitivi, l'Apocalisse e il Secondo Avvento, con il conseguente Millennio, non erano metafore spirituali o eventi remoti. Erano cose terrene e imminenti. La completa rinuncia che Gesù esige dai suoi discepoli sarebbe stata priva di senso se il «Trono di Gloria» con la sua promessa di ricompensare «cento volte di più» e il suo premio di «vita eterna» non fosse stato a portata di mano. La posta messa in gioco dalle due parti in questo affare cosmico – da un lato lo strazio e l'umiliazione della crocefissione, dall'altro la perdita di «case, fratelli, sorelle, padre, madre, figli e terra» – non poteva certo ridursi a qualcosa di remoto e di insignificante. Non si poteva chiedere alle congregazioni cristiane primitive di aspettarsi qualcosa di meno di quanto promesso dall'Apocalisse. Norman Cohn ha messo insieme le varie fantasie apocalittiche delle congregazioni cristiane dei primi cinque secoli di persecuzioni ricostruendo il «paradigma» che ossessionò la Chiesa e guidò i movimenti escatologici rivoluzionari degli oppressi nei secoli a venire. Secondo questo paradigma:

Il mondo è dominato da un tirannico, illimitato potere distruttivo, un potere per di più immaginato non semplicemente come umano ma demoniaco. La tirannia di questo potere diverrà sempre più scandalosa, la sofferenza delle sue vittime sempre più intollerabile, finché d'improvviso suonerà l'ora in cui i «santi di Dio» insorgeranno e la rovesceranno. Allora i santi, gli eletti, il popolo pio costretto sinora a gemere sotto il tallone dell'oppressore, erediterà a sua volta il dominio su tutta la terra. Sarà questo il culmine della storia; il «Regno dei santi» non solo supererà in gloria ogni precedente regno, ma non avrà successori⁷.

Si devono aggiungere, a questo paradigma, un certo numero di elementi che sono essenzialmente utopici. I «santi di Dio» sono un popolo pio ma

terreno, non necessariamente personaggi di un altro mondo, e saranno guidati da un sacro messia dai poteri miracolosi. Il Regno di Dio terreno sarà un mondo di abbondanza in cui, secondo la visione di Lattanio (un missionario del quarto secolo),

la terra darà tutti i suoi frutti senza bisogno di fatica umana. Miele in gran copia sgocciolerà dalla roccia, sgorgheranno sorgenti di latte e di vino. Gli animali della foresta deporranno la loro ferocia e diverranno mansueti... nessun animale più vivrà con spargimento di sangue. Perché Dio darà a tutti cibo in abbondanza e senza colpa⁸.

Così, il cristianesimo, con le sue numerose e persistenti concrezioni pagane, acquistò non solo un lungo calendario di santi e di eventi miracolosi ma anche l'attrattiva popolare dell'antico Paese di Cuccagna.

Tuttavia, paradossalmente, questo paradigma non produsse dapprima nient'altro che un quietismo sociale ascetico, quello stesso che reclutò per la Chiesa più martiri che guerrieri. Gli oppressi che si univano alle congregazioni cristiane primitive modellavano le loro fantasie in forma di miracoli, non di conflitti fisici. La mentalità dello schiavo antico e della plebe impoverita delle città e delle campagne lasciò un indelebile marchio di rassegnazione sulla nuova religione. Per quanto l'immaginario cristiano primitivo di un vindice Secondo Avvento possa essere parso sconvolgente ai padroni dell'impero romano, questi cristiani vivevano in un mondo di portenti e di presagi. Tertulliano, ad esempio, ci narra di una mirabile visione che gli era stata riferita: ogni mattina, per quaranta giorni, una città fortificata era stata vista nei cieli di Giudea, con l'evidente significato che la Gerusalemme celeste sarebbe presto scesa sulla terra. Palesemente, il Secondo Avvento era a portata di mano, anzi imminente.

Dopo un paio di secoli di attesa passiva, tuttavia, questa concezione miracolosa dell'Apocalisse era ridotta in frantumi. Un nuovo approccio cominciò a emergere nella letteratura chiliastica. Il poeta latino Commodiano esprime una concezione più militante, attivistica, dell'Apocalisse, basata sulla violenza e su un fanatismo da crociata. Secondo Commodiano, i «santi» erano guerrieri, non semplici penitenti, erano liberi, con il consenso della divinità, di saccheggiare e devastare a volontà. Dopo un bel po' di combattimenti dalle alterne fortune tra gli eserciti celesti e le forze dell'Anticristo, il popolo «santo» avrebbe vinto sui malvagi e avrebbe goduto

dell'immortalità nella Nuova Gerusalemme. I contenuti materiali gratificanti della ricompensa finale non si limitavano all'immortalità, ma comprendevano anche la libertà dai pesi della vecchiaia, del tempo inclemente, della vita ascetica. I «santi» avrebbero potuto sposarsi e avere figli; la terra sarebbe ringiovanita e i beati avrebbero goduto della sua ricca generosità materiale.

Il «doppio senso» di queste visioni chiliastiche non sfuggì agli occhi dei padri della Chiesa. Il cristianesimo agostiniano epurò spietatamente la religione neo-istituita delle sue fantasie millenariste, trasformandole in allegorie spirituali, artificio *par excellence* cui ripetutamente fece ricorso la Chiesa nei confronti di ogni interpretazione indesiderata della Bibbia. Per Agostino, il Secondo Avvento era in sostanza già cominciato con l'istituzione della Chiesa. Il cristianesimo ufficiale innalzò al cielo la visione di un paradiso terrestre e soppresse come «eresia» ogni deviazione da questa prospettiva oltremondana. Non che, con ciò, il mondo terreno venisse lasciato a se stesso (Cristo e la Chiesa avrebbero intercesso per la sua trasformazione), ma il Secondo Avvento venne di fatto ricacciato in un lontano futuro, quando si fosse esaurita la funzione tutoria della Chiesa sul mondo, cioè il suo compito di separare i giusti dagli irrecuperabili.

La visione chiliastica di una Nuova Gerusalemme, tuttavia, non scomparve. Fu cacciata sottoterra, ma solo per riemergere nuovamente con il mutamento delle condizioni sociali che si ebbe nel Medio Evo, quando spesso assunse tratti radicali. Nel corso della sua lunga storia, questa visione si biforcò in due tipi di movimenti sociali, quello ascetico e quello edonista, che si intersecarono poi nuovamente durante la Riforma, dopo di che furono assorbiti dai movimenti rivoluzionari più mondani dell'era capitalista.

I movimenti ascetici erano austeri e messianici, come le prime sette cristiane, ma tutt'altro che quietisti. I loro metodi furono quasi maniacalmente violenti e il loro odio era principalmente rivolto contro il clero. La Nuova Gerusalemme che volevano portare sulla terra è stata definita da vari studiosi «anarco-comunista», definizione non sempre usata felicemente in questo contesto anche se ha indubbiamente un nocciolo di verità. Le «eresie» medievali più diffuse erano polarizzate attorno a ideali apocalittici, radicati ideologicamente nelle descrizioni apostoliche delle comunità cristiane primitive.

I movimenti edonisti virarono invece verso interessi mondani e anche il

loro chiliasmo tendeva a scivolare in una mondanità amorale che probabilmente scandalizzava le più austere «eresie» messianiche dell'epoca. È improbabile che le tendenze edoniste medievali fossero direttamente influenzate dalle ideologie gnostiche, per quanto i Fratelli del Libero Spirito appaiano vicini agli Ofiti di un'era precedente. La distinzione mistica fatta da Meister Eckhart (1260-1328 circa) tra un «Essere divino» inattingibile e inconoscibile e un Dio onnipresente, in contatto con l'umanità, assomiglia al dualismo gnostico che presuppone da un lato una divinità trascendentale «aliena» e dall'altro una divinità immanente. Ma la divinità immanente di Eckhart è un Dio affettuoso, profondamente cristianizzato, che è presente in ogni anima umana come «scintilla divina». Anche se Eckhart e i suoi discepoli certamente non intendevano allontanarsi dalla Chiesa, la sua teologia mistica sembra incoraggiare un'autonomia d'azione che era funzionale alle esigenze ideologiche delle conventicole edoniste.

Il primo esempio di «eresia» ascetica su larga scala è la «crociata dei pastorelli», i Pastoreaux, che si ebbe alla metà del tredicesimo secolo, quando le crociate erano ancora più movimenti di oppressi che di avventurieri, soldati di ventura e classi dominanti. I Pastoreaux, composti prevalentemente da giovani fanatici, cominciarono a marciare da una città di Francia all'altra, dapprima aggredendo gli ebrei e poi i membri del clero, che accusavano di essere «falsi pastori» del loro gregge. Questo movimento godette di un immenso appoggio popolare e si trasformò in un attacco cronico, secolare, alle istituzioni stabilite dalla Chiesa. Intere città vennero prese con la forza, chiese e monasteri vennero saccheggiati, case di borghesi facoltosi vennero depredate, e perfino la sede papale ad Avignone si trovò minacciata da una delle colonne di Pastoreaux. Alla fine i «crociati» furono scomunicati da papa Giovanni XXII (che più tardi condannò anche Eckhart) e spietatamente schiacciati e dispersi dai signori feudali. Pochi movimenti del mondo medievale ispirarono tanta paura tra le classi dominanti o misero in più serio pericolo le basi stesse dell'ordine sociale quanto questa «crociata dei pastorelli».

I Pastoreaux ebbero un parallelo tedesco nei Flagellanti, bande consistenti di penitenti che si infliggevano sofferenze flagellando se stessi o flagellandosi a vicenda. Con essi l'ascetismo venne portato al limite dell'auto-tortura estatica; a modo suo, si trattava forse più di una dottrina della carne che di

una negazione di essa. Come era avvenuto con i Pastoreaux, anche l'interesse dei Flagellanti diventò sempre più mondano: partiti come movimento di redenzione, divennero ben presto un movimento sociale e lanciarono violenti attacchi al clero e, implicitamente, alle classi dominanti tutte. Il loro ripudio del cristianesimo istituzionale si estese non solo alle pretese clericali di autorità divina ma anche alla validità del sacramento dell'eucaristia. È dubbio che accettassero la necessità di un intervento sacerdotale tra l'umanità e la divinità, e palesemente anticiparono la Riforma rivendicando il loro diritto a essere direttamente istruiti e guidati dallo Spirito Santo, un concetto che è praticamente il nocciolo di tutte le ideologie della Riforma. Coerentemente, non si peritarono di interrompere le funzioni religiose e di perorare rabbiosamente contro la sovranità del papato.

Ridurre i tratti anti-clericali dei Pastoreaux, dei Flagellanti e dei successivi movimenti riformatori a semplici dispute dottrinali o a tentativi sottoproletari di saccheggio delle proprietà ecclesiastiche significherebbe fraintendere in modo grave un insieme assai più profondo di motivazioni radicali che spesso guidarono quei movimenti. La Chiesa non era solo un grande proprietario medievale e la sua ricchezza non era solo un affronto all'impegno di povertà del cristianesimo; la Chiesa era anche una massiccia struttura *gerarchica*, realtà e simbolo di un'autorità arrogante. Per i pastorelli e i penitenti del tredicesimo secolo, come per gli intellettuali delle nuove università, per i borghesi delle nuove città e anche per l'emergente proletariato dei Paesi Bassi e dell'Italia settentrionale, la pretesa della Chiesa di essere il ponte sull'abisso che essa stessa aveva aperto tra l'individuo e la divinità era un affronto al Vangelo cristiano di interiorità, di personalità e di implicito riconoscimento dell'accessibilità di ogni anima a Dio. I clerici cristiani, non diversamente dai sacerdoti pagani, si consideravano mediatori tra l'umanità e la divinità, surrogati per il contatto della congregazione con Dio.

Per quanto le ribellioni anti-clericali del tempo possano apparire spirituali a una mente moderna, resta il fatto che l'anti-clericalismo aveva una dimensione anarchica che viene ampiamente sottovalutata. Nel loro tentativo di togliere al clero la funzione di delegati dell'umanità nel regno spirituale, tutti i movimenti anti-clericali di allora davano un colpo ben assestato al concetto stesso di rappresentanza e al suo negare la competenza

dell'individuo nella gestione dei propri affari spirituali. Che, poi, la ricchezza della Chiesa attirasse l'attenzione in modo straordinario, magnetico, e che la sua ipocrisia morale determinasse la collera popolare sono dati di fatto indiscutibili che vennero ripetutamente a galla. Ma la Chiesa era anche un obiettivo di contestazione *politica*; la sua gerarchia offendeva la mentalità preindustriale proprio in quanto negava la libertà individuale di partecipare direttamente al regno spirituale, di porsi in relazione con la divinità senza mediazioni, di entrare cioè in un rapporto di democrazia diretta nelle questioni di fede (la possibilità di essere una «nazione di profeti», come Christopher Hill⁹ avrebbe chiamato le comunità radicali della rivoluzione inglese).

In effetti, la Chiesa non riconosceva alla congregazione un diritto di competenza; essa offriva un regno non una comunità, uno Stato non una *polis*. I signori clericali e temporali sentivano che i movimenti anti-clericali avrebbero potuto facilmente trasformarsi in insurrezioni civili. E di fatto spesso tali insurrezioni seguirono i fermenti religiosi. Il movimento dei Pastoreaux venne subito seguito da ripetute insurrezioni di lavoratori fiamminghi contro le aristocrazie commerciali delle città olandesi. A loro volta, l'«eresia» lollarda in Inghilterra e l'«eresia» luterana in Germania precedettero alcune rivolte contadine nei due paesi. Fino a tempi abbastanza recenti, il fermento religioso fu spesso preludio al fermento sociale: una diffusa dissidenza religiosa portò direttamente alla rivoluzione inglese del 1640 e al «Grande Risveglio» che influenzò la rivoluzione americana degli anni Settanta del diciottesimo secolo.

Allo stesso modo, i Pastoreaux e i Flagellanti furono precursori continentali della rivolta contadina inglese del 1381 e delle predicazioni di John Ball, che fu uno dei suoi leader, anche se non uno dei più importanti. Dal punto di vista economico, quella rivolta si proponeva solo fini limitati: i contadini si opponevano alla servitù e alla brutale compressione dei loro redditi. Ma dal punto di vista sociale, la gente del quattordicesimo secolo aveva smesso di pensare all'eguaglianza e alla libertà come a pratiche remote di un'età dell'oro, irrevocabilmente sepolte nel passato. E aveva invece cominciato a percepire questi ideali come diritti prestabiliti che l'umanità poteva sperare di raggiungere in un prossimo futuro.

Le vicende della rivolta contadina inglese, i suoi temporanei successi e la

sua sconfitta finale per mano traditrice della monarchia, sono dettagli storici. Ciò che qui importa è il contenuto delle predicazioni che Ball e forse molti altri suoi compatrioti fecero ai contadini prima e durante la sollevazione. Secondo Jean Froissart, che scrisse una cronaca della rivolta da un punto di vista aristocratico, Ball rivendicò il diritto di tutti all'eguaglianza sociale e all'accesso ai mezzi di sussistenza. Se tutti «discendono da un solo padre e da una sola madre, Adamo ed Eva, come possono i signori dire o provare che sono più signori di noi, a parte il fatto che ci fanno zappare e arare la terra cosicché essi possono sperperare ciò che noi produciamo?»¹⁰. Si trattava di una questione appassionante che deve avere permeato lo spirito, se non i fini, della rivolta contadina inglese e delle ribellioni che scoppiarono successivamente sul continente. L'attacco portato da Ball alle ingiustizie di cui soffrivano i contadini inglesi non si limitava a un appello agli ormai rituali saccheggi che avevano segnato i movimenti precedenti. Egli rivendicava una «ridistribuzione nera» più radicale e di più vasta portata: una situazione in cui «tutte le cose sono in comune e non c'è né villano né nobile, ma tutti siamo della stessa condizione».

Questi ideali sociali troveranno il loro culmine con i Taboriti della Boemia, un movimento che fece la sua comparsa un secolo circa dopo la sconfitta della rivolta contadina inglese. I Taboriti erano una diramazione dei quasi protestanti Hussiti che, nel 1419, si ribellarono a Praga contro la sovranità tedesca e papale. Per quasi due decenni gli Hussiti opposero una fortunata resistenza agli eserciti cattolici dell'imperatore Sigismondo e alle forze alleate del Sacro romano impero. I Taboriti più estremisti avevano ideali sociali dichiaratamente comunisti. Lanciando appelli e colonne armate dalla loro neonata città di Tabor (così chiamata dal nome della montagna della trasfigurazione di Cristo), rivendicavano l'abolizione non solo di tasse, gabelle, rendite e imposte ma anche di ogni proprietà privata. Kenneth Rexroth, nella sua attenta trattazione dei movimenti comunitari del passato, ce li descrive come

millenaristi estremisti, i più militanti nella storia del dissenso. Credevano che il Secondo Avvento del Cristo (camuffato da brigante) e la distruzione universale del mondo malvagio avrebbero avuto luogo quasi immediatamente, dapprima nel 1420 e poi, passato il 1420, posposero la data fatidica solo di qualche anno¹¹.

L'avvento del nuovo ordine aveva caratteri sanguinari: «In preparazione dell'avvento del regno era dovere della fratellanza dei 'santi' bagnare le loro spade nel sangue dei malfattori e addirittura lavarcisi le mani». Dopo questo macabro battesimo (un'immagine che non era estranea neppure a Ball e ad altri millenaristi), «Cristo sarebbe apparso in cima a una montagna e avrebbe celebrato l'avvento del regno con un grande banchetto messianico di tutti i fedeli». Nonostante la loro orgiastica propensione al sangue e alle feste pubbliche, i Taboriti erano prevalentemente ascetici, ma come molti radicali della Riforma erano ecumenicamente mescolati con millenaristi edonisti. Gli edonisti vennero successivamente espulsi da Tabor e costituirono la nota setta adamita, che rifletteva un atteggiamento chilistico molto diverso. Comunque entrambe le tendenze erano di fatto quasi scopertamente anarchiche: le leggi dovevano essere abolite, gli eletti avrebbero goduto dell'immortalità e il Secondo Avvento avrebbe portato un mondo di abbondanza materiale libera dalla fatica e dal dolore, perfino nel parto. Ogni autorità umana sarebbe stata sostituita da una comunità di gente libera in cui «nessuno sarà soggetto a un altro». Nell'esprimere una valutazione della comune taborita, Rexroth osserva acutamente:

Se il socialismo in un solo paese è condannato alla mutilazione e alla distorsione, il comunismo in una sola città è impossibile oltre un certo periodo di tempo. Prima o poi la società-presidio si andrà indebolendo, mentre il mondo esterno no, è sempre là che aspetta, più forte forse in tempo di pace. Tabor non fu mai capace di controbilanciare il suo comunismo popolare dei consumi con un comunismo della produzione organizzato e pianificato, e neppure con uno scambio di beni tra le comuni urbane e le comuni contadine¹².

Quando Tabor e l'intero movimento nazionale boemo vennero schiacciati da Sigismondo, «ciò che sopravvisse fu il comunismo contadino degli Hutteriti e dei Fratelli del Libero Spirito», che arrivarono fino ai nostri giorni sotto forma di colonie chiuse che ancora conservano le loro tradizioni e il loro linguaggio come reperti archeologici di un mondo scomparso da tempo.

Ma il movimento comunitario cristiano non scomparve con la Riforma. Riemerse nella rivoluzione inglese, alla metà del diciassettesimo secolo, soprattutto nel nord e nell'est dell'Inghilterra, «oscuri angoli della terra» secondo il partito parlamentare. Moderna schiatta di «uomini senza padrone», come l'Archiloco di due millenni prima, vivevano per lo più vite radicate e

vagabonde. Con l'importanza che attribuivano all'interpretazione personale delle Scritture e la loro «democrazia di profeti», alimentarono un forte senso comunitario in regioni che i parlamentaristi avevano praticamente lasciato a se stesse. Qui ritroviamo i primi Quaccheri, i Familialisti e i seguaci della Quinta Monarchia, alcuni dei quali si levarono in armi anche contro la tutela conservatrice di Cromwell su una rivoluzione che non era partita da lui. Solo quando il «mondo capovolto» della rivoluzione ritornò al suo normale assetto filisteo, i movimenti escatologici scomparvero del tutto o presero forma di sette e associazioni mansuete. L'ampia concezione della libertà sollevata dagli Gnostici marcioniti e praticata dai comunisti ascetici come i Taboriti si trasformò completamente (spesso con notevoli attriti) in ideologie razionalmente disciplinate e profondamente secolari. Oggi discutiamo di queste dottrine, variamente denominate, senza quasi conoscerne il pedigree, senza quasi riconoscere in esse i nostri precursori teorici e pratici. I più noti di quei movimenti radicali raggiunsero l'apogeo con la rivoluzione inglese e poi ridussero drasticamente il loro fine millenarista, diventando mansuete organizzazioni di servizio, come la Società degli Amici (Quaccheri), che conservano ben poca coscienza delle loro origini infiammate e spesso violente.

Con la Riforma, la maggior parte dei movimenti millenaristi venne riunita nell'ampia categoria dell'anabattismo, una dottrina abbastanza semplice che rifiutava il battesimo infantile e lo sostituiva con il battesimo adulto in base alla considerazione, piuttosto sensata, che solo gente matura può comprendere la sottigliezza della chiamata cristiana. Ma le classi dominanti dell'epoca, compresi molti protestanti, usavano la parola «anabattismo», come oggi la parola «anarchismo», più come termine peggiorativo, come simbolo di obbrobrio pubblico, che come definizione di un corpo di idee vero e proprio. Il termine venne usato per includere alla rinfusa movimenti sociali e religiosi assai disparati, come i nazionalisti boemi di Praga, i millenaristi maniacali di Tabor, le frenetiche sette adamitiche e i pacifici Hutteriti. Va detto che, indipendentemente dalle loro diversità, quasi nessuno dei fondatori e dei primi seguaci dell'anabattismo sfuggì alle «beatitudini» del martirio.

In quanto millenaristi, tutti gli Anabattisti, reali o immaginari, sono nettamente separati dalla nostra epoca dall'abisso ideologico della religione: il Secondo Avvento, i poteri miracolosi di Cristo, la propensione teocratica che spesso sostituiva una gerarchia «messianica» a quella ecclesiastica.

Inoltre, molti di questi millenaristi non erano affatto comunisti, oppure il loro comunismo era sovente marginale. Tuttavia, da questo confuso miscuglio di credenze indipendenti e spesso tra loro conflittuali o intersecantisi, emerge una figura che fa da ponte sull'abisso tra comunismo religioso e comunismo secolare: Gerrard Winstanley. Questi è noto come leader e teorico dei Diggers, un minuscolo gruppo di comunisti agrari che nel 1649 cercarono di coltivare le terre «libere», cioè incolte, della St. George's Hill, vicino Londra. In realtà, questo esperimento, concepito come tentativo «esemplare» di promuovere gli ideali comunitari, fu all'epoca ignorato. Ciò che veramente fece entrare il movimento digger nella storia dei movimenti radicali furono i pamphlet di Winstanley, che ottennero il dovuto riconoscimento assai dopo che lo stesso Winstanley era passato alla storia.

Come giustamente sottolinea Rexroth, «tutte le tendenze radicali della Riforma», e potremmo aggiungere, i più importanti movimenti millenaristi che la precedettero, «sembrano confluire in Winstanley, per esservi mescolate e secolarizzate e divenirvi un'ideologia più che una teologia»¹³. Winstanley non era un comunista guerriero come i Taboriti, ma un pacifista convinto e, a quanto ci risulta, tale rimase per tutta la sua vita. Non era neppure un edonista come gli Adamiti, bensì aderiva a una concezione rigidamente ascetica della retta vita, anche se le sue idee diventarono spiccatamente panteiste e addirittura ostili all'immagine di una divinità antropomorfa. Il suo naturalismo lo porta assai vicino alla dottrina illuminista: «Conoscere i segreti della natura è conoscere l'opera di Dio». Il suo rifiuto di un paradiso e di un inferno soprannaturali («strani concetti») l'avrebbero portato al rogo, qualche secolo prima. Egli sottolinea l'esigenza non solo di una «proprietà comunitaria» ma forse addirittura dell'usufrutto. «La terra con tutti i suoi frutti in grano, bestiame e cose simili fu fatta per essere un comune magazzino di sostentamento», dichiara, «per tutti gli uomini, amici o nemici, senza eccezione». Sono parole non solo coraggiose ma anche intimamente sentite. La ragione è il «grande creatore» che «fece della terra un tesoro comune» e l'anarchia (nel senso letterale di «assenza di dominio») era stato l'ordine primitivo delle cose, perché «non una sola parola venne detta, al principio, che una parte del genere umano dovesse dominare su di un'altra».

Con il passare del tempo questi ideali comunistici e libertari ebbero a subire l'effetto dell'amaro scontrarsi di Winstanley con gli umori

controrivoluzionari che seguirono la disfatta del movimento dei Levellers nel 1649 e la conseguente reazione cromwelliana. Il suo *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*¹⁴, scritto nel 1652, rivela il suo disincanto per gli esiti della rivoluzione. Il fallimento degli esperimenti dei Diggers, o meglio l'indifferenza popolare che li circondò, aveva modificato le grandi aspettative di Winstanley. La sua «Vera Magistratura» è una democrazia rappresentativa, non una democrazia diretta; è più punitiva che benevola, più centralizzata e forse eccessivamente strutturata che libertaria. Può anche darsi che avesse queste idee fin dall'inizio, ma sono certamente contraddittorie con quelle di più ampio respiro da lui espresse precedentemente. E d'altronde il suo lavoro non finisce con sentimenti di speranza. Tutt'altro. Pochi versi sono più accorati di quelli della poesia che conclude il pamphlet:

Il Vero si manifesta nella Luce, ma il Falso regge il Potere;
Vedere queste cose è causa continua di dolore.
Conoscenza, perché sei venuta a ferirmi e non a curarmi?
Non io ti cercai, tu mi adescasti.
Dove la conoscenza si accresce, ivi si moltiplicano le sofferenze,
Nel vedere il grande inganno in cui giace il mondo...
Morte, dove sei? Mi darai tue notizie?
Io non ti temo, tu mi sei amica amorevole.
Vieni a prendere questo corpo e disperdilo ai quattro angoli della terra,
Cosicché io possa dimorare in Uno e riposare finalmente in pace.

Dopo di che Winstanley svanisce in quello stesso oblio in cui finì la rivoluzione. Tuttavia, più di altri che avanzarono teorie simili alle sue, egli ha ricevuto dai posteri «le rose dei ribelli caduti».

Il filone edonista del chiliasmo medievale (come già gli Ofiti gnostici) sa di aspirazione all'autonomia personale. Le conventicole edoniste medievali erano fortemente individualistiche e quasi del tutto prive di valori patricentrici. Il potente messaggio cristiano di santità della persona agli occhi di Dio, l'alto valore attribuito all'anima individuale e all'idea di umanità universale avevano in sé un senso di libertà e di individualità che poteva facilmente ritorcersi contro la gerarchia clericale e il dogma. Nel corso del dodicesimo e del tredicesimo secolo emersero, dalle profondità di quell'affascinante calderone di idee che fu il cristianesimo, varie sette estremamente radicali. Alcune, come quella dei Fratelli del Libero Spirito,

erano del tutto esplicitamente radicali; altre, come i Begardi e le Beghine, lo erano meno scopertamente. Organizzate in una trama di conventicole e in ordini secolari, queste sette produssero idee che misero in grande agitazione la Chiesa e la costrinsero ad aspri conflitti con questa sua discendenza dottrinale.

Il problema teologico più importante che dovette affrontare la Chiesa fu forse il sorgere di un ampio movimento filosofico tendenzialmente panteista. Un migliaio di anni prima gli Gnostici avevano sollevato la questione di come un Dio «buono» potesse avere creato un mondo incresciosamente peccaminoso e l'avevano risolta non grazie al peccato originale e a un'umanità caduta, ma creando due divinità: un Dio «buono», trascendentale, alieno, il cui figlio Gesù era venuto a redimere il mondo, e una divinità imperfetta e meschinamente «giusta» che aveva creato il mondo materiale. Se nell'orbita di idee degli Gnostici c'era qualcosa di peccaminoso, di «caduto», ciò andava imputato innanzi tutto al creatore, non all'umanità. L'idea geniale dello gnosticismo fu quella di situare l'imperfezione nell'angusto mondo della giustizia, dove prevaleva la regola dell'equivalenza e la *lex talionis*, e non nel regno dell'etica, dove la bontà era la norma.

Il panteismo medievale, al contrario, tentò di ricomporre in una prospettiva unica la concezione dualistica della virtù, ricercando un'unione personale mistica con l'Uno supremo, personificazione della bontà. Questa prospettiva contraddice sia il dualismo gnostico sia quello cristiano e conduce al più tardo concetto spinoziano di una sostanza «divina» unificante. Nel tredicesimo secolo, mistici come Davide di Dinan e Amanry di Chartres proclamarono che materia e mente erano tutt'uno con Dio, cioè che ogni cosa potrebbe riunificarsi *in quanto* Dio. La diffusione di queste idee panteiste tra la gente comune di Parigi e di Strasburgo produsse una serie di sette come quella del Nuovo Spirito, la sorellanza delle Beghine, la fratellanza dei Begardi e, più nota, quella dei Fratelli del Libero Spirito. Per queste sette l'umanità era fatta della stessa sostanza divina di Dio e perciò poteva entrare in diretto contatto con la divinità. Tale opinione non solo metteva in discussione la necessità di un intervento ecclesiastico di mediazione tra l'umanità e Dio, ma dava anche ai suoi accoliti un esaltante senso di libertà personale che poteva facilmente giustificare la rimozione di tutte le restrizioni mondane al comportamento umano e aprire la via a un'illimitata licenza

morale.

I «conventi» e i «monasteri» secolari che a questo punto cominciarono a proliferare attraverso i Paesi Bassi, la Francia, la Germania e l'Italia settentrionale, rivendicarono ben presto le stesse funzioni dei loro corrispettivi ecclesiastici. La sorellanza delle Beghine e la fratellanza dei Begardi, due tra le prime di queste nuove istituzioni laiche, furono forse quelle che rappresentarono il pericolo peggiore per l'autorità della Chiesa. Le guerre e le pestilenze avevano creato un gran numero di persone «senza padrone», la maggior parte delle quali era costretta a vivere di mendicizia e di crimine. Per spirito di carità o per riciclarle in «opere di bene», un ecclesiastico pressoché sconosciuto di nome Lamberto cominciò a raccogliere le donne in gruppi laici di tipo monacale, le Beghine, che avrebbero dovuto dedicarsi a opere di carità e che vennero presto emulate da uomini sradicati e vagabondi che formarono una corrispondente trama maschile di gruppi, i Begardi. La cronaca dei due ordini laici, per lo più scritta da clerici ostili, è generalmente molto negativa. Chiesa e gruppi laici erano in concorrenza rispetto alle medesime fonti caritative di reddito, era perciò inevitabile che entrassero in aspro conflitto. Alla fine la Chiesa prese provvedimenti contro questi ordini: nel 1311 vennero condannati dal Concilio di Vienna e poi in gran parte dispersi dai signori feudali ed ecclesiastici. Solo alcuni ospizi delle Beghine sopravvissero come istituzioni filantropiche.

Tuttavia, molte Beghine e molti Begardi vennero assorbiti da una nuova «eresia»: i Fratelli del Libero Spirito. Nel loro studio sul misticismo occidentale, Thomas Katsaros e Nathaniel Kaplan¹⁵ si chiedono come mai questa «eresia» si fosse sviluppata a «una velocità impressionante», al punto di essere la causa principale della convocazione del Concilio di Vienna. Agli occhi della Chiesa, gli accoliti del Libero Spirito devono essere sembrati l'«eresia» estrema, se non l'incarnazione di Satana. È certo comunque che i Fratelli del Libero Spirito erano irrimediabilmente in contraddizione con l'ortodossia cristiana.

Secondo Jeffrey B. Russell, i Fratelli del Libero Spirito «costituirono un gruppo non compatto di sette, durante il tredicesimo e il quattordicesimo secolo, presenti soprattutto nella regione del Reno e nella Germania centrale», per lo più nelle città «in cui il patriziato borghese aveva assunto il potere e in cui gli artigiani andavano rivendicando i loro diritti contro questi

patrizi». Il periodo in cui fiorì questa «eresia» fu un periodo di diffuso conflitto di classe, per l'appunto tra i principi mercanti e gli artigiani, soprattutto nelle Fiandre. Ma, come osserva giustamente Russell, «non è possibile fare generalizzazioni per quanto concerne la classe sociale dei Fratelli». Secondo un cronista dell'epoca, «essi comprendevano monaci, preti e gente sposata; un altro li descrive come braccianti, carbonari, fabbri ferrai e guardiani di porci; un altro ancora ci dice che erano uomini rozzi e illetterati». Tuttavia, anche se gli storici marxisti tendono a esagerare, Russell ci dice che

gli elementi di guerra di classe presenti, le dottrine dei Fratelli indicano chiaramente che c'era in essi un forte elemento di protesta sociale. Ad esempio, credevano che una fantesca o un servo potessero prendere e vendere beni del padrone senza il suo permesso. E anche il fatto che non si dovessero pagare le decime alla Chiesa è un elemento dottrinale indicativo di qualcosa di più di un'insoddisfazione strettamente teologica¹⁶.

Una dottrina etica radicale, o una dottrina amorale nel senso gnostico, era certamente presente in questa «eresia». Si basava sulla «credenza che il singolo cristiano è giustificato dallo Spirito Santo che dimora in lui e che è dall'interiorità individuale, e non dalla Chiesa istituzionale, che procede la grazia». Perciò gli accoliti del Libero Spirito erano in uno stato di grazia molto simile a quello degli pneumatici gnostici, indipendentemente dal loro comportamento. «Un uomo [e per certo anche una donna] può commettere un atto peccaminoso senza essere in peccato perché, fintanto che agisce con l'intenzione di seguire la volontà dello Spirito, la sua azione è buona».

Cohn, collegando il Libero Spirito all'anarchismo mistico di Heinrich Suso, gli ha dato una valenza quasi leggendaria tra i giovani radicali della controcultura degli anni Sessanta. Suso, un domenicano seguace di Eckhart, era come il suo maestro un asceta molto istruito e scrisse vigorose denunce delle sette edoniste plebee dei suoi tempi. Cohn riporta un

breve racconto, scritto attorno al 1330 nella principale roccaforte dell'eresia, Colonia, [in cui] il mistico cattolico Suso evoca con mirabile chiarezza le caratteristiche del Libero Spirito che lo facevano sostanzialmente anarchico. Egli narra che in una luminosa domenica, mentre era perso in meditazione, apparve al suo spirito un'immagine incorporea. Suso si rivolse all'immagine:

«Da dove vieni?».

Rispose l'immagine: «Vengo da nessun luogo».

«Dimmi, che cosa sei?».

«Non sono».
«Che cosa desideri?».
«Non desidero».
«È un miracolo! Dimmi come ti chiami?».
«Mi chiamano l'Indomito Innominato».
«Dove ti porta il tuo intento?».
«Alla libertà senza limiti».
«Dimmi, che cosa intendi per libertà senza limiti?».
«Quando un uomo vive secondo i suoi capricci senza distinguere tra sé e Dio e senza il prima e il dopo»¹⁷.

Il dialogo di Suso sarebbe fastidiosamente incompleto se non avessimo altre dichiarazioni, fatte dai Fratelli del Libero Spirito, che ne chiariscono il senso. Il dialogo ha implicazioni nettamente libertine e introduce il divino nella motivazione umana. Secondo alcune di quelle dichiarazioni, infatti, «colui il quale riconosce che è Dio che fa tutto ciò che è in lui, costui non peccherà. Perché egli non attribuirà a se stesso ma a Dio tutto ciò che fa». Un uomo che ha una coscienza «è lui stesso Diavolo e inferno e purgatorio che lo tormentano», perché «nulla è peccato tranne ciò che è pensato come peccato». Come osserva Cohn,

ogni atto compiuto da un membro di questa élite veniva percepito come compiuto «non nel tempo ma nell'eternità»; possedeva un vasto significato mistico e il suo valore era infinito. Era questa la segreta saggezza che un adepto rivelò a un inquisitore un po' perplesso, con l'assicurazione che essa «proveniva dalle più remote profondità dell'Abisso Divino» e valeva assai più di tutto l'oro del tesoro municipale di Erfurt. «Meglio sarebbe», aggiunse, «che tutto il mondo fosse distrutto e scomparisse del tutto piuttosto che un 'uomo libero' si trattenesse anche da un solo atto cui lo muove la sua natura»¹⁸.

Di conseguenza, gli adepti del Libero Spirito rifiutavano tutte le penitenze e al comportamento ascetico contrapponevano una vita di puro piacere, non semplicemente di felicità. Più che «rossa», cioè appassionata, questa concezione della vita è «purpurea», cioè sensuale. Il lessico della vita ordinaria non ha termini per descrivere questo straordinario approccio epistemologico che, più che l'orgiastico in senso fisico, perseguiva la conversione della realtà in una *surrealtà* esperienziale e in una divinazione della natura delle cose. Quell'«alone» che, assai più tardi, la Nada di André Breton vedeva nel mondo che la circondava, anche negli oggetti più comuni, era qui un principio metafisico. Ma si trattava di un principio praticato, non

meramente ideologico. Vennero bandite le vigilie, i digiuni, le rinunce sensoriali; si doveva indulgere al corpo, con i vini e le carni migliori e con gli abbigliamenti più sensuali. A volte gli adepti si vestivano addirittura come nobili, il che, come osserva Cohn, era un «oltraggio sociale e causa di confusione per il Medio Evo, quando le differenze nell'abbigliamento denotavano differenze di *status*».

Gli accoliti di questo straordinario movimento non si limitavano però a piaceri come quelli del cibo e dell'abbigliamento, ma si spingevano fino a praticare un «erotismo promiscuo venato di misticismo». La promiscuità sessuale non era vista come corruzione ma come purificazione. Una donna non era meno «casta» – tutt'altro – se partecipava a rapporti sessuali disinibiti, e lo stesso valeva beninteso per gli uomini. Anzi, «uno dei segni più certi dell'essere 'di spirito sottile' era proprio la capacità di indulgere alla promiscuità senza timor di Dio, né scrupoli di coscienza», afferma Cohn.

Alcuni adepti attribuivano all'atto sessuale in sé, quando fosse compiuto da gente come loro, un valore trascendentale quasi mistico. Gli *homines intelligentiae* chiamavano l'atto sessuale la «delizia del paradiso» o l'«ascesi» (che era il termine usato per l'estasi mistica), e i Fratelli di Sangue della Turingia, alla metà del sedicesimo secolo, lo consideravano un sacramento da essi chiamato *Christerie*. Allo stesso modo, l'adulterio aveva un valore simbolico in quanto affermazione di emancipazione¹⁹.

Dunque la libertà, per i Fratelli, aveva un significato che andava oltre il piacere orgiastico, l'estasi dei sensi: significava una spontaneità di comportamento e un rimettersi in sintonia cosmica con la natura, incarnazione di Dio. Senza forse che i suoi accoliti se ne rendessero conto, il Libero Spirito ricondusse la Supernatura alla natura, e la natura fu a sua volta ricondotta, nel bilancio spirituale delle cose, a uno stato mitopoietico quasi incantato. Queste idee, o meglio queste intuizioni, non sarebbero morte facilmente perché parlavano agli intimi recessi libidinali del desiderio umano. Perciò le dottrine elaborate dai Fratelli del Libero Spirito rimasero per secoli un'«eresia» tenace, che ritornò perfino, come riscoperta autonoma, in tempi più recenti con i simbolisti della fine del diciannovesimo secolo e, nel ventesimo, con i surrealisti degli anni Venti e la controcultura degli anni Sessanta. Il Libero Spirito rappresentava una dimensione indispensabile della libertà come liberazione dall'irregimentazione interiore del sentimento e dei movimenti corporei, aspetto soggettivo dell'individuo esistenzialmente liberato. Senza questo aspetto, il concetto di libertà sarebbe rimasto

un'astrazione sociale esteriorizzata che non avrebbe avuto spazio per i suoi eretici, i suoi artisti creativi, i suoi innovatori intellettuali.

Durante la sollevazione hussita, la dottrina del Libero Spirito comparve tra gli Adamiti, l'ala più anarchica degli ascetici Taboriti. Sottoposti a una dura persecuzione in seno ai Taboriti stessi, questo gruppo venne cacciato dalla città di Tabor e disperso *manu militari* dal comandante dell'esercito hussita, Jan Ziska. Quelli che riuscirono a sfuggire alle truppe di Ziska si fortificarono su un'isola del fiume Nezarka dove stabilirono una comunità libera semi-militare che combinava lo stile di vita edonista del Libero Spirito con le più radicali pratiche comunistiche dei Taboriti. Gli Adamiti non erano una tranquilla enclave di devoti come gli Anabattisti: per quanto poco numerosi, erano un combattivo movimento sociale che sviluppò una propria moralità «amorale» e un fanatismo da crociati che degenerò spesso in pura rapina. Le loro sanguinarie spedizioni nella campagna circostante e le carneficine che commettevano rendono difficile dipanare i problemi inerenti al comunismo «militare» o «guerriero», problemi che esaminerò brevemente.

Il Libero Spirito trovò la sua espressione più idiosincratICA durante la rivoluzione inglese, quando una nuova setta, i Ranters (declamatori), per quanto inoffensiva scandalizzò i rivoluzionari puritani con il suo edonismo. Morton, che ha dato una delle descrizioni più complete delle loro attività e delle loro credenze, sottolinea che sia teologicamente sia politicamente i Ranters costituivano «l'estrema ala sinistra delle sette» che abbondavano in quei tempi. I Ranters spinsero tutte le implicazioni del puritanesimo e delle sette che ne erano derivate «fino alle loro conclusioni logiche estreme» e anche «un po' più in là». Questa tendenza finì presto con il trovarsi in aperto conflitto con la legge. Come osserva Morton,

la convinzione che Dio esisteva solo negli oggetti materiali e negli uomini li portò improvvisamente a un misticismo panteista e a un materialismo grossolanamente plebeo, l'uno e l'altro spesso combinati nella stessa persona. Il loro rifiuto dell'interpretazione letterale delle sacre scritture li portò talora a un'interpretazione completamente simbolica della Bibbia e talaltra a uno spiccio e sprezzante rifiuto. La loro credenza che la legge morale non avesse più alcuna autorità per la gente di una nuova era, che godeva la libertà dei figli di Dio, li portò alla convinzione che nessun loro atto era peccaminoso, una convinzione che qualcuno si affrettò a mettere in pratica²⁰.

Parlare dei Ranters come di un movimento organizzato o addirittura di una setta strutturata significa sottovalutare la centralità che aveva

l'individualismo nelle loro idee. Si potrebbe facilmente sostenere che c'erano quasi tante ideologie ranter quanti erano i Ranters. Ciò che comunque risalta nettamente in mezzo all'intrico delle loro idee è non solo la propensione edonista, spesso espressa con selvaggio abbandono, ma anche il disprezzo per ogni autorità, civile e religiosa. Il *Ranters Last Sermon* dipinge le sacre scritture, che erano forse il più venerato documento dei rivoluzionari inglesi, come

puro romanzo e internamente contraddittorio, inventato dall'astuzia delle Età Precedenti per tenere il Popolo in soggezione e in schiavitù egizia; c'è tanta verità nella storia di Pollicino o dei Cavalieri del Sole quanta ce n'è in quel Libro²¹.

Diversamente dagli eretici precedenti, l'autore non si appella ad alcuna autorità: l'autorità stessa si dissolve completamente nella beffa e nel sarcasmo.

I Ranters, tuttavia, non ebbero il monopolio del comportamento scopertamente sensuale durante il periodo rivoluzionario. Le nudità e una mistica credenza nel potere della sessualità disinibita al fine di raggiungere la comunione con Dio filtrarono attraverso diversi movimenti settari dell'epoca. Gli stessi rispettabilissimi Quaccheri, ci dice Hill, facevano sortite fuori dei confini dell'ascetismo e andavano «quasi nudi», indossando solo «un perizoma attorno ai lombi».

La dottrina quacchera della perfettibilità continuò a testimoniare contro l'odio per il corpo. Fare merletti era considerata un'occupazione indegna per i membri della loro società, ma non avevano alcuna obiezione alla produzione e allo spaccio della birra²².

Altre sette erano probabilmente disposte ad andare assai oltre sulla strada dell'edonismo, cioè del rispetto per la carne, dei Ranters moderati, ma l'uso ecumenico della definizione di Ranters sussunse le loro dottrine e le loro pratiche.

Ancor più dell'antica «ridistribuzione nera», le utopie popolari medievali, le dottrine apocalittiche cristiane, il concetto gnostico di un Dio «buono» opposto a un creatore «giusto» ma meschino, e infine la lunga serie di sette, culminate negli apertamente secolari Ranters, andarono sempre più nettamente operando la distinzione tra libertà e giustizia, tra eguaglianza

degli ineguali e ineguaglianza degli eguali. Erano tutte dottrine o pratiche basate sulla compensazione e sulla complementarità. Le più edoniste di quelle sette e movimenti si avventurarono ancor più oltre: dilatarono il concetto di libertà dall'ideale limitato di una felicità basata sui vincoli dei bisogni condivisi a un ideale di piacere basato sulla soddisfazione del desiderio.

Tuttavia, la realizzazione dell'uno e dell'altro di questi ideali presupponeva la trasformazione dell'individuo e dell'umanità da una condizione di peccato a una di «grazia», che aveva a sua volta presupposti propri. Si poteva raggiungere la grazia solo tramite una trasformazione interiore, cioè psicologica e spirituale, del proprio senso dell'essere. Così com'era concepito dal mondo cristiano, questo mutamento doveva essere di tale portata e profondità da portare all'idea di transustanziazione, cioè a un mutamento della sostanza stessa della personalità. Nella sua versione ufficiale, il cristianesimo impose ai fedeli la disciplina della legge del Codice deuteronomico. L'umanità, in fondo, era indisciplinata e predisposta al male a causa del peccato originale. La libertà, che è al di là della pienezza morale predicata dal Sermone della Montagna, se di libertà si poteva propriamente parlare, era perciò riservata al paradiso. Sulla terra l'umanità doveva vivere secondo i codici convenzionali della giustizia, ecclesiastica e temporale. Lutero fece della libertà celeste una questione di vita interiore, di profonda fede soggettiva che aveva relativamente poco a che fare con le opere del mondo terreno; Calvino, ponendo un più forte accento sulle opere, fornì la base dottrinale per quell'attivismo sociale che era così congeniale alla borghesia emergente e ai Puritani della rivoluzione inglese. Ma cattolico o protestante che fosse, il cristianesimo ufficiale perse rapidamente la sua forza trascendentale. Era sempre stato disponibile all'adattamento. Dapprima si adattò a Cesare, poi (seppure con riluttanza) ai signori feudali e infine al capitalismo (cui fornì l'immagine di un Gesù imprenditoriale, che commercia in anime e vende il Vangelo).

Gli Gnostici, invece, si appellavano alla mente e al potere della conoscenza per portare l'umanità alla loro singolare concezione della grazia. Quest'ardua impresa poteva difficilmente sperare di riuscire su basi puramente dottrinali; ed ecco la natura di auto-emarginazione sociale dello gnosticismo nella tarda antichità. La «civiltà» aveva creato una nuova struttura caratteriale, una nuova disciplina interiore per il controllo dello

spirito: un «principio di realtà» che negava l'integrità delle passioni, della spontaneità e del desiderio.

La paura nutrita dalla società nei confronti dell'«uomo naturale» hobbesiano precedette di secoli la concezione freudiana della civiltà e le sue strategie intrinsecamente repressive. Perché la *gnosis*, cioè la conoscenza, potesse guidare il comportamento umano e portare il cielo in terra, essa doveva essere rafforzata da una «testa d'ariete» psichica che demolisse la struttura caratteriale «civilizzata» (ovvero strettamente controllata) dell'individuo. Doveva essere ideata una strategia «allucinogena» per sconvolgere l'epistemologia statuale (e poi economica) che la società di classe aveva instillato nella personalità umana²³.

Una delle tendenze eretiche cristiane scelse l'ascetismo come allucinogeno, capovolgendo così completamente il piacere e anche la felicità in una negazione estatica dei sensi e dei bisogni corporali elementari. Questo piacere «da poveracci», per così dire, riconosceva pienamente i poteri della carne e vi accedeva in realtà più maltrattando il corpo e i suoi bisogni che negandoli. Suso è uno dei più stupefacenti esemplari di questa dottrina. L'auto-tortura psicotica che infliggeva al suo corpo, per raggiungere una comunione allucinata ed estatica con la sua divinità di tipo gnostico, va ben oltre gli estremi confini dell'ascetismo: rivela un coinvolgimento masochista con la carne che implora il martirio dei santi.

Gli edonisti Ofiti, i Fratelli del Libero Spirito, gli Adamiti e i Ranters evocarono invece i piaceri «da ricchi» come testa d'ariete per scardinare il «principio di realtà» e la struttura caratteriale della «civiltà». La loro strategia allucinogena per produrre una personalità (non solo una mente) recettiva alla *gnosis* era tutta centrata attorno alle esigenze disinibite, spontanee, del corpo: una disciplina dell'indisciplina che metteva in campo il «principio di piacere» per sbaragliare il «principio di realtà». Cibi e abiti scelti, promiscuità sessuale, diritto a rubare e perfino a uccidere... tutto si combinava in un programma di redenzione che aveva perso il suo *status* oltremondano. Che cosa poteva verosimilmente essere più estatico del delirio orgiastico di sessualità disinibita, per i seguaci del Dio «buono» che rifiutavano il creatore «giusto», fonte del mondo peccaminoso? In effetti, il delitto faceva di essi, letteralmente, dei «fuorilegge», in un senso quasi «santo»: contrapponeva il seguace al meschino regno di giustizia del creatore e apriva la strada al duello

tra la «scintilla divina» che c'è nell'individuo e il guscio mondano che la nasconde. Con poche variazioni verbali, questo vangelo può diventare l'ipostatizzazione bakuniniana del brigante e dell'atteggiamento popolare verso il brigantaggio.

Inoltre, un nuovo mondo costruito attorno ai piaceri «da ricchi» era una cosa desiderabile in sé. Concretizzava le aspettative utopiche popolari del tipo Cuccagna e dava loro contemporaneità e collocazione spaziale, specialmente nelle conventicole di eretici edonisti. Questi ultimi però si trovavano ora di fronte a un dilemma: il desiderio sfrenato e indiscriminato presupponeva che la comunità disponesse di una sovrabbondanza di beni per la sua soddisfazione. Ma né la natura né il livello tecnologico dell'epoca potevano produrre tale sovrabbondanza. Anche l'ascetismo, a sua volta, si trovava di fronte a un dilemma: non solo richiedeva immensi sacrifici materiali in cambio di vaghe ricompense etiche, ma al contempo abbandonava la speranza di una futura utopia. I radicali ascetici erano in contraddizione con la tradizionale «ridistribuzione nera» che i popoli insorti avevano sempre invocato. Il piacere stesso aveva finito con il non essere più desiderabile. Nessuna delle due discipline poteva aspettarsi di arruolare tutta l'umanità (benché l'ascetismo, come vedremo, contenesse, assai più dell'edonismo, elementi per una moralità popolare).

Pertanto, gli edonisti e gran parte degli ascetici si rivolsero a una dottrina neo-platonica ed elitaria delle anime. Solo gli eletti, un piccolo gruppo di pneumatici o di «santi», potevano sperare di raggiungere la grazia; i loro seguaci, gli psichici, potevano al massimo aspirare a elevare il proprio *status* a livello di «santità» rimanendo in contatto con gli eletti, servendoli e seguendone la saggezza. Tutti gli altri esseri umani, ricchi o poveri che fossero, erano irrimediabilmente condannati: erano gli incorreggibili servitori del creatore «giusto» e potevano pertanto essere saccheggiati e uccisi. Di fatto, divenne pratica comune degli eletti quella di utilizzarli per i propri fini.

Da un punto di vista teorico, la libertà aveva acquistato una portata e un livello di sofisticazione, soprattutto nelle sue forme gnostiche e tardo-medievali, senza precedenti nella storia delle idee. La distinzione tra giustizia e libertà deve ancora farsi strada nel labirinto delle ideologie radicali dei nostri giorni: a parte qualche singolo pensatore, i due ideali sono tuttora oggetto di una notevole confusione. La duplicità funzionale di piacere e

ascetismo, vale a dire del desiderio e del bisogno, non è stata ancora chiarita nel pensiero radicale contemporaneo. Così pure i concetti di scarsità e post-scarsità. La distinzione tra «libertà da» e «libertà di», cioè tra libertà negativa e libertà positiva, è stata minuziosamente analizzata secondo categorie e criteri giuridici, ma stiamo ancora aspettando un utopismo *ricostruttivo* che possa chiarire praticamente la ben più rilevante distinzione tra autorità e spontaneità organizzata.

Qual è il soggetto storico che creerà una società libera? Qual è il contesto in cui si forma quel soggetto? I radicali cristiani e gnostici affrontarono queste domande con maggiore decisione di quanta non ne avessero nell'affrontare la logica delle loro stesse premesse. Essi oscillarono e si divisero su temi come quello della coerenza logica dell'ascetismo e del piacere, una coerenza che solo gli ascetici Catari e gli edonisti Adamiti spinsero fino in fondo, ma furono in genere assai chiari su quali soggetti avrebbero raggiunto lo stato di santità. In entrambi i casi, le risposte furono elitarie, riflettendo un'immagine manichea del mondo, un mondo fatto di «santi» e di «peccatori». I cristiani dovevano accettare una legge divina che favoriva i «santi» sui «peccatori», e addirittura, nell'interpretazione edonista, dovevano accettare lo sfruttamento dei «peccatori» da parte dei «santi».

Tuttavia, anche nel tardo Medio Evo simili conclusioni elitarie non erano conseguenza inevitabile del radicalismo cristiano o gnostico. Marcione, alle origini dell'«eresia» gnostica, non le aveva mai accettate, e neppure Winstanley alla fine della Riforma protestante; e non è un caso che entrambi fossero della tendenza ascetica. Un ordine sociale ascetico avrebbe potuto godere di una notevole forza di attrazione popolare se fosse stato opportunamente moderato da considerazioni etiche a favore di un'equilibrata riduzione dei bisogni, ben diversa dai digiuni suicidi dei Catari o dall'orgia di auto-tortura di Suso. Il quattordicesimo e il quindicesimo secolo hanno forse segnato un singolare spartiacque per l'umanità occidentale. La storia pare posta a un bivio: la società poteva ancora scegliere una via che comportava una modesta soddisfazione dei bisogni basata sulla complementarità e sull'eguaglianza degli ineguali, oppure poteva catapultarsi nel capitalismo, con la sua regola dell'equivalenza e la sua ineguaglianza degli eguali, l'una e l'altra rafforzate dallo scambio mercantile e da un modello di «bisogni illimitati» a fronte di «risorse scarse».

Molti fattori oggettivi favorirono, certo, la scelta della seconda alternativa. Forse, come sembrano credere i marxisti ortodossi, il capitalismo era lo sbocco «inevitabile» del feudalesimo europeo. Forse. Però il cristianesimo e le sue «eresie» avevano aperto un *livello trascendentale di discorso* che non solo coinvolgeva intellettuali, ecclesiastici e nobili istruiti della società medievale ma che arrivava anche fino alle moltitudini degli oppressi, soprattutto tra gli abitanti delle città. Con tutti i suoi difetti, la società medievale non era solo preindustriale, aveva anche un fondamentale orientamento etico. Viveva non solo a un livello mondano di egoismo e di interesse materiale, ma anche a un livello idealista di redenzione e grazia personale. Non ci si possono spiegare le prime crociate di poveri, da un lato, e il gran numero di conversioni di nobili alle sette radicali anabattiste, dall'altro, se non si riconosce l'enorme importanza che aveva la dimensione etica per la gente del Medio Evo.

Per questo i radicali ascetici cristiani avevano un pubblico *transclassista*: un soggetto storico che non era né plebeo né patrizio, bensì *cristiano*. Il cristiano medievale era sensibile alle motivazioni etiche in una misura che sconcerterebbe gli individui moderni. Certo, il saccheggio, lo sfruttamento e i piaceri della carne non furono mai del tutto assenti dalla prospettiva cristiana, ambivalente come Giano bifronte. La gerarchia, il dominio di classe, la «civiltà» avevano lasciato le loro profonde stimate sulla società cristiana fin dall'inizio. Ma la concezione medievale del mondo era più schizofrenica e talvolta più apocalittica, in senso etico, di quanto una persona odierna riesca a immaginarsi. Beninteso, questo mondo etico non stava sospeso nell'aria eterea dell'idealismo, né nasceva dall'ispirazione di una mente elevata. Esso emergeva da un ricco tessuto sociale fatto di città a scala umana, di vibranti e variegati rapporti di vicinato, di villaggi comunitari. D'altro canto, gli uomini e le donne «senza padrone» che costituirono il lievito per le intuizioni emancipatorie che andavano fermentando erano outsider sradicati e liberi vagabondi, il cui linguaggio funzionale risale a figure archetipe come Archiloco (ma lo stesso può dirsi dei profeti biblici, di Gesù e dei suoi discepoli e dei grandi missionari della Chiesa). Così, l'ideale di un'umanità universale includeva sia il villaggio isolato sia la congregazione cristiana di dimensione mondiale. L'unico passaporto del Medio Evo era un certificato di battesimo, attestato di fede comune.

Coerentemente, la concezione cristiana della società era più estesa e integrata di quanto non sia oggi, nonostante tutta la retorica sul «mondo unico» e sul «villaggio globale». Per quanto fossero importanti nel passato gli interessi materiali, perfino gli strati più oppressi della società cristiana avrebbero avuto difficoltà a ridurre i problemi sociali a problemi economici. Una società così riccamente intessuta e articolata dava per scontato che il bisogno materiale non poteva essere separato dal precetto etico. Per raggiungere una società «cristiana», per quanto intesa in senso lato, non solo dovevano essere mutati i sistemi di proprietà e di distribuzione dei beni, ma erano necessarie anche trasformazioni nelle «faccende dell'anima»: i costumi, le credenze, le istituzioni e, in un ambito più personale, il proprio carattere e la vita sessuale. Non si possono ridurre questi bisogni allargati (o meglio, questa particolare concezione del bisogno) a meri dati ideologici «sovrastrutturali», senza applicare artificiosamente la mentalità della società mercantile a una società in gran parte ancora feudale, la tecnologia avanzata a un'economia artigianale, il mondo industriale a un mondo domestico, la forza lavoro atomizzata a un sistema comunitario di produzione basato sulle corporazioni di mestiere e la società atomizzata a un corpo associativo ricco di relazioni umane.

La società che il capitalismo sostituì a quella feudale era forse più «sofisticata»? Rispondere di sì sarebbe un'arrogante presunzione e un insulto alle civiltà estremamente complesse, passate e presenti, che si sono opposte alla «modernizzazione». Attribuire preminenza storica alla società contemporanea significa valutare gli anestetizzanti e omologanti mass media più dell'anelito spirituale che si manifestava nelle cerimonie religiose, lo scientismo meccanicista più della colorita sensibilità mitopoietica, la glaciale indifferenza per le sorti del proprio vicino più di un complesso sistema di mutuo appoggio. Ora che la tortura è ricomparsa nel mondo moderno come tecnica razionale di interrogatorio e di punizione, la ruota di supplizio medievale fa al confronto la figura di un giocattolo. E se la società moderna non manda più i suoi eretici al rogo, incenerisce in cambio milioni di innocenti nelle camere a gas o negli inferni nucleari.

Gran parte di ciò che noi chiameremmo «sovrastrutture» ideologiche, morali, culturali e istituzionali della società medievale era in realtà intimamente intrecciato con la sua «base» economica e tecnica. «Sovrastruttura» e «base» si arricchivano e si ampliavano a vicenda con la

ricchezza che ciascuna portava all'altra. La vita economica e lo sviluppo tecnico avvenivano all'interno di un'ampia orbita di vincoli culturali ma anche di creatività culturale. Il fatto che il capitalismo abbia distorto e praticamente distrutto questa orbita è già stato sottolineato, e tuttavia merita di essere ancora ripetuto. L'era che separa il Medio Evo dalla rivoluzione industriale fu segnata da un deterioramento terrificante della vita comunitaria, dalla riduzione a sfacciati interessi economici di ideali popolari tenuti in grande considerazione, dalla disgregazione dell'individualità nell'egoismo. I «santi» che avevano marciato dietro le bandiere del New Model Army di Cromwell cantando inni di virtù e devozione sarebbero diventati mercanti di un mercato borghese meschino e calcolatore. La libertà e il soggetto rivoluzionario che ne era portatore subirono quella snaturazione, razionalizzazione ed economicizzazione che sono divenute il fato della comunità umana e dell'individuo. Il capitalismo ha ridefinito i termini con cui analizzare la natura e le prospettive della libertà e, per certi versi, ha perfino allargato il concetto stesso di libertà, ma la sua messa a fuoco è indiscutibilmente economicista. L'economicizzazione capitalista della società e della «questione sociale» stessa si riflette in un'economia che ha assorbito ogni argomento culturale, etico e psicologico in un sistema materiale di bisogni e di tecniche.

Le interpretazioni economiciste della società contemporanea non sono semplici distorsioni ideologiche: esse descrivono adeguatamente le realtà dominanti del nostro tempo. Ciò che vi è di più preoccupante in tutto questo è che un tale approccio non cerca di *trascendere* il livello di vita che descrive. Quasi tutte le critiche dei «caratteri borghesi» della società moderna, della sua tecnica, della sua individualità, sono esse stesse impregnate proprio di ciò che vanno criticando. Enfatizzando l'economia, l'interesse di classe, il «substrato materiale» della società, tali critiche sono portatrici proprio di quel «carattere borghese» che pretendono di criticare. E sono pericolosamente inadempienti verso il loro impegno a trascendere le condizioni economiche della società capitalista e a recuperare quel livello etico del discorso e quegli ideali che il capitalismo ha brutalmente depredato. Nel linguaggio di molti pensatori radicali, «società razionale» spesso significa poco più che società razionalizzata e «libertà» spesso significa poco più che efficace coordinamento dell'umanità nel perseguimento di fini economici.

Economicizzando la totalità della vita, il capitalismo ha economicizzato la «questione sociale», le strutture della libertà e anche il progetto rivoluzionario. Il contesto comunitario del soggetto di questo progetto è quasi completamente scomparso.

La rivoluzione inglese impose al retaggio della libertà un nuovo imperativo: per ridare un senso all'emancipazione umana, si dovevano ora esorcizzare i demoni del diniego materiale, una nuova «scarsità» in gran parte creata dal sistema mercantile e la natura dello sviluppo tecnologico. Con il concetto di risorse scarse, la libertà è ora del tutto impigliata nell'economia, l'utopia nella tecnica e il soggetto etico rivoluzionario nel proletariato.

L'economicizzazione della libertà ha costituito una regressione totale del nostro livello di discorso? In realtà, anche l'economia ha una dimensione ecologica. Sradicando le comunità e dissolvendo il tradizionale soggetto rivoluzionario della società europea, il capitalismo ci ha costretti a definire il rapporto tra vita etica e vita materiale. Poco importa, qui, se questo sviluppo sia o no «desiderabile»: ormai è avvenuto e siamo dunque obbligati ad affrontare la realtà. Come ferita o come tessuto cicatriziale, la «questione sociale» ora comprende non solo il nostro atteggiamento verso la natura ma anche la questione della nostra interazione tecnica con la natura (quello che Marx chiamava il «metabolismo» uomo/natura) e l'interazione etica reciproca.

Non voglio dire che la problematica tecnica può d'ora in poi sostituire il discorso e le relazioni etiche ma che, collocati nel suo giusto contesto, può aiutare a capovolgere l'economicizzazione della vita sociale. Ogni appello alla coscienza umana, che si tratti di «coscienza di classe» o di «coscienza personale», è un appello alla creatività della mente ed esprime fiducia nella virtù umana. Il «materialista» Marx, l'«idealista» Hegel, l'«ecologista» Kropotkin, l'«utopista» Fourier, hanno tutti intrapreso lo stesso viaggio di speranza: la fede nel potere della ragione umana per il conseguimento di una società libera. Nessuno ha avuto una corte d'appello più alta della sovranità di pensiero e di intuizione. L'ordine materiale che il capitalismo ha creato per il futuro è esso stesso una «libertà», che nasce per ironia della sorte proprio dal contesto delle relazioni sociali borghesi. È una libertà non solo di scegliere il tipo di beni che la società dovrebbe produrre (la libertà di un'utopia produttivista), ma anche di scegliere i bisogni in quel vasto e

spesso irrazionale ventaglio di bisogni creato dal capitalismo (la libertà di un'utopia consumista). Se si fondono queste due libertà in una di livello più alto, il sogno utopico che ne nasce e che ci aspetta non può più essere né strettamente produttivista né strettamente consumista. Alla luce della libertà di scegliere prodotti e bisogni, come produttori e come consumatori insieme, è possibile intravedere un più alto ideale di libertà, una libertà che rimuova la tara dell'economicismo e restauri il fondamento etico di una volta, una libertà ricca delle opzioni aperte dalle conquiste tecniche. Per lo meno potenzialmente siamo di fronte al più ampio concetto di libertà sinora conosciuto: *la libertà dell'individuo autonomo di modellare la vita materiale in una forma che non sia né ascetica né edonista, ma una miscela del meglio di entrambe le cose, una forma ecologica, razionale e artistica.*

Certo, l'emergere di una possibilità non è garanzia che essa si realizzi. Ricorrendo ai versi di Pottier nell'inno rivoluzionario *L'Internazionale*, come potrà una nuova società «sorgere su nuove fondamenta»? Sotto quale «bandiera» l'umanità potrà nuovamente «essere tutti»? Avendo presente la rigida alternativa che si trovarono di fronte gli Adamiti e il comunismo «militare» (o il «comunismo di guerra» dei moderni contesti autoritari), com'è possibile che la società umana produca beni a sufficienza per tutti (e non solo per un'élite) e dia all'individuo la libertà di scegliere sia i bisogni sia i prodotti? Nell'ambito materiale della vita questa è la forma più completa di autonomia umana che si possa mai sperare di raggiungere, come espressione sia di criteri razionali di scelta sia di *competenza* razionale degli individui a effettuare la scelta. Se crediamo nella competenza dei liberi individui a determinare la politica nell'ambito civile, possiamo ben credere anche nella competenza dei liberi individui a determinare i loro bisogni nell'ambito materiale. A ogni modo, lo sguardo retrospettivo verso un'età dell'oro è stato esso stesso assorbito proprio da quel passato in cui cercava di scrutare. Una volta comparso il capitalismo con il suo «senso della scarsità», l'occhio doveva guardare avanti, al mondo materiale della tecnologia e della produzione. Non più solo verso l'alto, al cielo, ma anche verso il basso, alla terra.

[1.](#) Citato in James Breasted, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, New York, 1933, p. 195 n.

[2.](#) Atti, 2: 44, 45; 4: 32.

[3.](#) Citato in Max Beer, *The General History of Socialism and Social Struggles*, vol. 1, Russell & Russell, New York, 1957, p. 200.

[4.](#) *Ibidem*, p. 201.

[5.](#) *Ibidem*, pp. 201-202.

[6.](#) Matteo, 10: 34.

[7.](#) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Harper & Row, New York, 1961, n. 4 [*I fanatici dell'Apocalisse*].

[8.](#) *Ibidem*, p. 12.

[9.](#) Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Viking Press, New York, 1972 [*Il mondo alla rovescia*].

[10.](#) Citato in Jean Froissart, *Chronicles*, Penguin Books, New York, 1968, p. 212.

[11.](#) Kenneth Rexroth, *Communalism*, Seabury Press, New York, 1974, p. 88.

[12.](#) *Ibidem*, p. 91.

[13.](#) *Ibidem*, p. 138.

[14.](#) Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored*, Schocken Books, New York, 1973 [*Il piano della Legge della libertà*].

[15.](#) Thomas Katsaros, Nathaniel Kaplan, *The Western Mystical Tradition*, College and University Press, New Haven, 1969.

[16.](#) Jeffrey B. Russell, *The Brethren of Free Spirit*, in *Id.* (a cura di), *Religious Dissent in the Middle Ages*, John Wiley & Sons, New York, 1971, pp. 87-90.

[17.](#) Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, cit., p. 186.

[18.](#) *Ibidem*, p. 186.

[19.](#) *Ibidem*, p. 189.

[20.](#) Arthur L. Morton, *The World of the Ranters*, Lawrence & Wishart, London, 1970, p. 70.

[21.](#) *Ibidem*, p. 89.

[22.](#) Hill, *The World Turned Upside Down*, cit., p. 260.

[23.](#) Significativamente fu proprio questa la strategia che guidò la controcultura degli anni Sessanta, non l'uso delle droghe per ottenere gli alti e bassi funzionali all'adattamento dell'individuo a una società del tutto folle. Negli anni Settanta-Ottanta la gente ha usato uno sbalorditivo assortimento di droghe per rendersi funzionale o indifferente al sistema, non per scoprire alternative. La «cultura della droga» degli anni Sessanta, pur con tutti i suoi difetti, cercava di ampliare la coscienza e forniva ai suoi «eretici» alternative di vita (per quanto molte si siano dimostrate insoddisfacenti) sotto forma di

comuni, di sistemi di aiuto reciproco, di un credo della spartizione e di un vangelo di amore. La «cultura della droga» di oggi è orribilmente sinistra; è una strategia per regolare il proprio flusso di adrenalina secondo le esigenze della società o semplicemente per rendere pazzo l'individuo. E naturalmente non offre alcuna alternativa o aiuto, a parte lo studio dello psicoanalista o le istituzioni psichiatriche.

Due immagini della tecnologia

Nel prendere in esame la tecnologia e la produzione ci imbattiamo in un curioso paradosso: siamo profondamente combattuti tra una grande aspettativa nei confronti delle innovazioni tecniche, da un lato, e una totale disillusione nei confronti dei loro risultati, dall'altro. Un duplice atteggiamento che non solo riflette un conflitto comune alle più diffuse ideologie, ma che evidenzia altresì forti dubbi sulla natura dello stesso immaginario tecnologico moderno. Siamo sconcertati dalla facilità con cui quegli stessi strumenti concepiti dalla nostra mente e creati dalle nostre mani ci si possono rivolgere contro, con conseguenze disastrose per il nostro benessere se non addirittura per la sopravvivenza stessa della nostra specie.

Per i giovani d'oggi è difficile rendersi conto di quanto sarebbe stato anomalo, solo alcuni decenni fa, un tale conflitto sull'orientamento e sull'immaginario tecnologico. Perfino un eroe controculturale e ribelle come Woody Guthrie ha celebrato quelle dighe imponenti e quegli impianti giganteschi che sono poi assurti a simbolo di obbrobrio. La gente alla quale Guthrie e i suoi compagni radicali si rivolgevano negli anni Trenta nutriva una profonda reverenza per la tecnologia, specialmente per quelle competenze e quei congegni che cataloghiamo nella categoria tecnica. Le nuove macchine, al pari delle opere d'arte, erano oggetti da esposizione che

incantavano non solo l'esperto di futurismo, l'industriale o lo specialista ma anche la gente comune di ogni ceto sociale. Le più famose utopie americane si sono sviluppate attorno a una serie di immagini fortemente tecnocratiche che incarnavano il potere, un esaltante senso di signoria sulla natura, il gigantismo fisico e un'impressionante mobilità territoriale. L'ipertecnizzato «Mondo nuovo di domani», celebrato nell'ultima vera grande esposizione mondiale, ovvero quella di New York del 1939, ha affascinato milioni di visitatori con il suo messaggio di affermazione e speranze umane. In effetti, la tecnica era divenuta un prodotto tanto culturale quanto meccanico. L'inizio del secolo aveva visto l'emergere di un'arte intensamente sociale e messianica (il futurismo, l'espressionismo, il Bauhaus, per citare solo i più famosi) che era spiccatamente tecnologica, sia per ciò che esaltava sia nel suo sprezzante distacco dalle più pacate, riflessive e organiche tradizioni di tipo artigianale.

L'influenza che, a quel tempo, la tecnica aveva sull'immaginario sociale era più feticista che razionale. Perfino la prima guerra mondiale, durante la quale si fece un uso massiccio di nuove invenzioni tecnologiche per ammazzare milioni di persone, non intacca questo mito della tecnologia. Solo dopo la seconda guerra mondiale, con tutte le sue spaventose conseguenze, cominciano ad apparire nell'opinione pubblica i primi raggelanti dubbi sulla saggezza dell'innovazione tecnica. Probabilmente, le armi nucleari, più di qualsiasi altro fattore, hanno contribuito a creare questa diffusa paura verso la «tecnologia impazzita». Ma è solo con gli anni Sessanta che comincia a emergere uno spiccato orientamento anti-tecnologico, che si è evoluto nel complesso confronto tra le tecnologie «pesanti» (quelle dei combustibili fossili e nucleari, dell'agricoltura industrializzata e delle materie sintetiche) e le cosiddette tecnologie «leggere» o «appropriate» (quelle basate sull'energia solare, eolica e idrica, sulla coltivazione biologica e sull'industria di tipo artigianale, a misura umana).

Palesemente, ciò che oggi rende sempre più attraente la tecnologia «appropriata» non sono, in positivo, le sue promesse e le sue realizzazioni, ma piuttosto, in negativo, la crescente paura di starci irrimediabilmente compromettendo con il distruttivo sistema della produzione di massa e dell'inquinamento ambientale. Gli artisti-messia della società tecnocratica sono scomparsi. L'umanità sembra ora rendersi conto di essere stata irretita dalla tecnologia, di essere più una sua vittima che una sua beneficiaria. Se la

prima metà del ventesimo secolo ha visto affermarsi l'alta tecnologia, la tecnologia pesante, come forma d'arte popolare (grazie al fatto che la grande maggioranza della popolazione del mondo industrializzato viveva ancora in piccole comunità, con una strumentazione tecnica quasi antiquata), la fine del secolo ha invece visto affermarsi la tecnologia «appropriata» come forma d'arte popolare (grazie al fatto che l'alta tecnologia ha rinchiuso in una gabbia dorata milioni di persone che ora si ammassano nelle metropoli e nelle autostrade del mondo occidentale).

Il cupo fatalismo che sta lentamente permeando l'atteggiamento degli occidentali nei confronti della tecnica deriva in larga parte dalla loro ambivalenza verso l'innovazione tecnologica. Alla mente moderna è stato insegnato a identificare la sofisticazione tecnica con il «vivere bene» e con una tendenza socialmente progressiva che culmina nella libertà umana. Ma nessuna di queste immagini è stata convenientemente chiarita, quanto meno non in una prospettiva storica. Oggi, la grandissima maggioranza delle persone identifica il «vivere bene» (un termine che risale ad Aristotele) con la sicurezza materiale, se non addirittura con la vita opulenta. Per quanto logica questa conclusione possa apparire ai nostri giorni, essa contrasta fortemente con le sue origini elleniche. La classica distinzione aristotelica tra il «vivere soltanto» (una vita in cui la gente è insensatamente spinta a un'acquisizione illimitata di ricchezze) e il «vivere bene», cioè entro «limiti» dati, compendia il concetto di vita ideale dell'antichità classica (al di là del fatto che poi venisse effettivamente applicato). Il «vivere bene» implica una vita etica in cui ognuno si preoccupa non solo del benessere della propria famiglia e dei propri amici, ma anche della *polis* e delle sue istituzioni sociali. «Vivere bene», accettando limiti, voleva dire cercare di raggiungere l'equilibrio e l'auto-sufficienza, una vita piena e controllata. Ma l'auto-sufficienza, che per Aristotele sembra comprendere questa costellazione concettuale di ideali, «non significa ciò che è auto-sufficiente per un uomo solo, per un uomo che vive una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, per i suoi figli, per sua moglie e, più in generale, per i suoi amici e concittadini, giacché l'uomo è nato per la vita civica»¹.

La dicotomia tra l'immagine moderna di una vita materialmente opulenta e l'ideale classico di una vita che si auto-pone dei limiti corre parallela alla dicotomia tra il concetto moderno e il concetto classico di tecnica. Per la

mente moderna, la tecnica è semplicemente l'insieme di materie prime, di strumenti, di macchine e di congegni necessari a produrre un oggetto utilizzabile. Il giudizio ultimo sul valore e sulla desiderabilità di una tecnica è di tipo operativo: si basa sull'efficienza, sulle competenze e sul costo. In realtà, il costo riassume in sé quasi tutti i fattori che comprovano la validità di un risultato tecnico. Al contrario, per la mente classica, la tecnica (o *techné*) aveva un significato molto più ampio. Esisteva in un contesto sociale ed etico nel quale, rifacendosi ai termini aristotelici, ci si chiedeva non solo «come» venisse prodotto un valore d'uso, ma anche «perché». Dal procedimento al prodotto, la *techné* forniva sia il quadro di riferimento generale sia l'illuminazione etica dalla quale derivare un giudizio metafisico sul «come» e sul «perché» dell'attività tecnologica. All'interno di questo quadro di riferimento etico, razionale e sociale, Aristotele distingueva tra i «maestri artigiani di ogni mestiere», i «più degni di rispetto, che conoscono in un senso più vero e sono più saggi dei lavoratori manuali»² e i loro subordinati, strettamente operativi, «che agiscono senza sapere ciò che fanno, proprio come il fuoco brucia». I maestri artigiani, al contrario, agiscono con una lucidità e una responsabilità etica che rendono razionale il loro mestiere.

La *techné*, oltretutto, copriva uno spettro di esperienze più ampio di quello coperto oggi dalla parola «tecnica». Come spiega Aristotele nell'*Etica nicomachea*: «Ogni arte (*techné*) concerne il porre in essere, vale a dire l'inventare e il riflettere sul come possa essere posto in essere qualcosa che può essere o non essere, e le cui origini sono in chi produce e non nella cosa prodotta»³. Egli distingue il manufatto, comprese le opere artistiche come i capolavori architettonici e le sculture, dai fenomeni naturali che «hanno origine in se stessi». Di conseguenza, la *techné* è «la condizione del fare, che implica un vero e proprio procedimento razionale». È «potenza», un tratto essenziale che la *techné* condivide con il «bene» etico. Tutte le «arti, cioè le forme produttive di conoscenza, sono potenze; esse infatti determinano la trasformazione in un altro oggetto o nello stesso artista considerato come altro»⁴.

Osservazioni etiche e metafisiche di così vasta portata indicano quanto sia diversa l'immagine classica di *techné* dalla moderna immagine di tecnica. Il fine della *techné* non è ristretto al solo «vivere bene», cioè al vivere nel

limite, esso include una vita etica basata su un principio creativo e ordinativo concepito come «potenza». Vista anche in senso strumentale, la *techné* comprende non solo le materie prime, gli strumenti, le macchine e i prodotti, ma anche il produttore; in breve, un soggetto altamente sofisticato dal quale si origina tutto il resto⁵. Per Aristotele, il maestro artigiano si distingue soggettivamente dai suoi assistenti e dai suoi apprendisti in virtù dell'onore, del senso del «perché» i prodotti vengono creati e, più in generale, per la sua conoscenza delle cose e dei fenomeni. Partendo dalla razionalità del soggetto Aristotele stabilisce anche un punto di partenza per introdurre la razionalità nella produzione dell'oggetto.

La produzione industriale moderna funziona esattamente nel senso inverso. Non solo l'immagine moderna di *techné* è limitata alla mera tecnica, nel senso strumentale del termine, ma oltretutto i suoi fini sono inestricabilmente legati con la produzione illimitata. Lo stesso «vivere bene» è concepito come consumo illimitato all'interno di un quadro di riferimento contrassegnato solo dall'interesse privato. La tecnica, inoltre, non comprende il produttore e i suoi criteri etici (i proletari, dopotutto, servono in completo anonimato il moderno apparato industriale), bensì il prodotto e le sue componenti. L'epicentro della tecnica si sposta dal soggetto all'oggetto, dal produttore al prodotto, dal creatore al creato. L'onore, il senso del «perché» e la più generale conoscenza delle cose e dei fenomeni non hanno più posto nel mondo voluto dall'industria moderna. Ciò che conta realmente nella tecnica sono l'efficienza, la quantità e un'intensificazione del processo lavorativo. Il tipo di razionalità speciosa utilizzata nella produzione dell'oggetto viene abilmente introdotto nella razionalizzazione del soggetto, al punto che la soggettività del produttore è totalmente atrofizzata e ridotta a oggetto tra oggetti.

In effetti, l'oggettivazione della soggettività è la *conditio sine qua non* per la produzione di massa. «Non appena un pensiero o una parola diventano uno strumento, si può fare a meno di 'pensarli', cioè di compiere gli atti logici impliciti nella formulazione verbale di essi» osserva Horkheimer. E aggiunge:

Come spesso e giustamente si è fatto notare, il vantaggio della matematica – modello di tutto il pensiero neo-positivista – sta proprio in questa «economia intellettuale». Complicate operazioni logiche vengono eseguite senza ripercorrere le operazioni intellettuali su cui si fondano i simboli logici e

matematici. Una meccanizzazione del genere è certamente essenziale all'espansione industriale; ma se investe tutti i processi intellettuali, se la ragione stessa è ridotta alla funzione di strumento, essa assume una sorta di materialità e di cecità, diventa un feticcio, un'entità magica accettata più che intellettualmente sperimentata⁶.

Le osservazioni di Horkheimer, pur se apparentemente si riferiscono all'impatto avuto da una nuova tecnica su una soggettività tradizionale in declino, potrebbero essere altrettanto facilmente lette come una descrizione degli effetti prodotti dall'impatto di una nuova soggettività su una tecnica tradizionale in declino. Con questo non intendo sostenere che la tecnica derivata da questa soggettività non l'abbia a sua volta rinforzata; ma se leggo correttamente i fatti della storia, è lecito affermare che già molto tempo prima che la produzione di massa facesse la sua comparsa, si era ampiamente verificata la disintegrazione della vita comunitaria e si erano formate le prime «masse» sradicate, atomizzate e spodestate, precorritrici del moderno proletariato. Questo sviluppo procede parallelo al formarsi di una nuova raffigurazione del mondo evocata dalla scienza: un mondo fisico senza vita, composto di materia e di moto, che precede le imprese tecniche della rivoluzione industriale.

La tecnica non esiste nel vuoto e non ha vita autonoma. Il pensiero ellenico, che aveva giustamente unificato arte e mestiere sotto la voce *techné*, aveva altresì legato entrambi al sistema di valori e alle istituzioni della società. Secondo questa impostazione, la sensibilità, le relazioni sociali e le strutture politiche sono componenti essenziali della tecnica tanto quanto le intenzioni materiali del produttore e i bisogni materiali della società. In effetti, la *techné* veniva concepita in modo olistico, nel senso che noi oggi usiamo per descrivere un ecosistema. Le competenze, i congegni e le materie prime erano in varia misura collegati a quell'insieme razionale, etico e istituzionale su cui si basa la società, costituendo un tutt'uno integrato. Se oggi quegli aspetti «extra-tecnici» come la razionalità, l'etica e le istituzioni sociali appaiono sterili e più inorganici di quelli di un tempo, è perché la tecnologia, nel senso moderno del termine, è essa stessa più inorganica. E non già perché la tecnica moderna oggi determini il «sovratecnico», ma piuttosto perché la società si è spinta verso l'inorganico per quanto concerne il proprio tessuto sociale e le proprie forme strutturali.

Oggi si rivela necessaria un'immagine più chiara di ciò che si intende per

«tecnica»: dei problemi di sensibilità che solleva, delle funzioni che assolve e, naturalmente, dei pericoli e delle promesse latenti nell'innovazione tecnica. Limitare la discussione ai soli progressi nelle competenze, nella strumentazione e nella scoperta di materie prime vuol dire accettare un approccio molto superficiale al problema. Se non si esaminano i cambiamenti verificatisi nella società, che l'hanno in diversa misura aperta o chiusa all'innovazione tecnica, troveremo grosse difficoltà a spiegare perché quel vasto insieme di conoscenze tecniche di recente scoperta non sia riuscito a influenzare le interrelazioni sociali, pur essendo apparentemente riuscito a «determinare» la loro forma in un altro luogo e in un altro tempo. Affermare che una data società era «pronta» per la bussola, per la stampa a caratteri mobili o per la macchina a vapore mentre un'altra non lo era, vuol palesemente dire che non si tiene conto dei rapporti che intercorrono tra società e tecnologia. Nella parte che segue mostrerò in maniera più approfondita come non siano stati la trasformazione tecnica o i «rapporti di produzione» marxiani a cambiare la società, ma piuttosto una dialettica immanente, presente in quelle società in cui non era direttamente implicata la coercizione organizzata.

Mi si consenta di far partire la mia analisi della tecnica e delle immagini contrastanti che ne modellano forma e destino con una disanima delle ideologie del lavoro, la più umana di tutte le categorie tecniche. A parte la sessualità, nessun altro soggetto si è mostrato più impervio a un'analisi ragionevolmente esente da pregiudizi e più «incrostato» da prese di posizione fortemente ideologiche. Il lavoro, forse più di qualsiasi altra attività umana, sta alla base delle relazioni sociali a ogni livello di esperienza: per le ricompense che assegna, per i privilegi che conferisce, per la disciplina che richiede, per la repressione che produce e per i conflitti sociali che genera. Esaminare criticamente queste «incrostazioni» nella loro forma ideologicamente più sofisticata (in particolare l'analisi marxiana del lavoro) è forse il miglior punto di partenza per avvicinarsi al soggetto.

In questo caso, abbandonando la procedura di cui mi sono sinora avvalso, il passato non illumina il presente tanto quanto il presente illumina il passato, conferendogli spesso anche una sorprendente rilevanza per il futuro. A causa del forte accento che abbiamo posto sul «dominio della natura», sull'economicizzazione della vita sociale, sulla propensione all'innovazione

tecnica e sull'immagine del lavoro come «tempo-lavoro» omogeneo, la società moderna è probabilmente più acutamente consapevole di essere basata sul lavoro di qualsiasi altra società precedente. Per cui, potremmo occasionalmente volgerci al passato, ma solo per cercare di penetrare la nebbia che oscura la nostra visione.

Alla mente moderna il lavoro appare come un'attività astratta, rarefatta, un processo estraneo al concetto di auto-realizzazione. Normalmente «si va al lavoro» allo stesso modo in cui un condannato «va» in prigione: il posto di lavoro è poco più di un'istituzione carceraria dove bisogna scontare una pena sotto forma di lavoro privo di senso. Espressioni come un «impiego dalle-nove-alle-cinque» ci rivelano molto; ci dicono che il lavoro è estraneo alla «vita vera», qualunque sia il significato che attribuiamo a questa espressione. Noi «misuriamo» il lavoro in ore, prodotti ed efficienza, ma raramente lo concepiamo come una concreta attività umana. A parte il reddito prodotto, il lavoro è normalmente estraneo al senso di umana realizzazione. Si potrebbe descriverlo nel contesto di quel nuovo mondo sovrumano composto da «energie» (psichiche, sociali, «cosmiche» o perfino ecologiche, se diamo retta alla teoria dei sistemi) comprensibile in base alle ricompense che si ottengono sottomettendosi alla disciplina lavorativa. Per definizione, queste ricompense sono viste come incentivi alla sottomissione piuttosto che a quella libertà che dovrebbe accompagnare la creatività e l'auto-realizzazione. In definitiva, veniamo «pagati» per lavorare supinamente e non già per ergerci in piedi eroicamente. Perfino Marx, il primo che ha teorizzato il carattere astratto del lavoro, tende a mistificarlo come preconditione della libertà piuttosto che della sottomissione, colorandolo, per colmo di ironia, con metafore umaniste che non gli competono più. Nel *Capitale* viene fatto un famoso paragone tra l'attività inconscia degli animali e l'attività conscia degli esseri umani, in cui Marx contrappone il lavoratore

alla natura come una delle sue forze, capace di muovere le braccia e le gambe, la testa e le mani, le forze naturali del suo corpo, in modo da appropriarsi di quanto produce la natura in una forma adatta alle proprie necessità. Così intervenendo sul mondo esterno e trasformandolo, egli nello stesso tempo modifica la sua natura.

Marx prosegue portando l'esempio del ragno e dell'ape, la cui abilità potrebbe far invidia a molti tessitori e architetti, facendo tuttavia rimarcare

che

ciò che distingue il peggiore degli architetti dalla migliore delle api è che l'architetto costruisce con l'immaginazione le sue strutture prima di edificarle nella realtà. Alla fine di ogni processo lavorativo otteniamo un risultato che all'inizio esisteva già nell'immaginazione di chi si accingeva al lavoro. Questi non solo opera una trasformazione della materia su cui lavora, ma altresì realizza un proprio fine che determina il suo *modus operandi*, un fine al quale deve sottomettere la propria volontà⁷.

L'apparente «innocenza» di questa descrizione è estremamente sviante. Essa è tutta impregnata di ideologia, un'ideologia ancor più sviante in quanto Marx stesso non è consapevole della trappola nella quale è caduto. La trappola consiste proprio nell'*astrazione* che Marx attribuisce al processo lavorativo, nel suo carattere di autonomia storica in quanto processo strettamente tecnico. Ci si può ragionevolmente domandare se abbia ancora senso dire che all'«inizio» di «ogni processo lavorativo» al lavoratore è consentito avere un'immaginazione, o se addirittura gli è consentito farvi ricorso nella produzione dei valori d'uso. La stessa capacità progettuale degli architetti e degli altri professionisti è oggi diventata un processo stereotipato di tecniche razionali. Inoltre, il «lavoro privo di senso» non è un risultato della sola meccanizzazione; come dimostrerò, è il prodotto calcolato e deliberato della subordinazione e del controllo. Infine, è giusto ritenere che un gran numero di creazioni spontanee del lavoro umano, dalle cattedrali alle scarpe, sia stato guidato più da un disegno cerebrale che dall'estetica, ovvero da impulsi spesso indefinibili in cui l'arte si unisce al mestiere⁸? Come evidenzierò più avanti, la terminologia tecnica è ben più che strettamente intellettuale.

L'interpretazione prevalentemente tecnica che Marx dà del lavoro si appalesa chiaramente quando descrive l'interazione tra lavoro e materia con la più «organica» delle metafore a sua disposizione:

Il ferro si arrugginisce e il legno marcisce. Il filo che non viene tessuto o lavorato a maglia è *sprecato*. Il lavoro vivo deve impossessarsi di queste cose e risvegliarle dal loro sonno profondo, trasformarle da valori d'uso meramente possibili in valori d'uso *reali, effettivi*. Battezzate dalla *fiamma* del lavoro, esse divengono parte integrante dell'organismo lavorativo e sono, per così dire, rese vive dal fatto stesso di assolvere alle loro funzioni in questo processo, in quanto componenti elementari di nuovi valori d'uso, di nuovi prodotti; sempre pronte come mezzi di sussistenza per il consumo individuale o come mezzi di produzione per qualche altro processo lavorativo⁹.

I termini che ho evidenziato in questo passaggio rivelano fino a che punto l'immaginario di Marx fosse contaminato dall'immaginario prometeico (spesso grossolanamente borghese) che apparentemente prefigura i valori d'uso che egli cerca di «liberare» dal sonno profondo della natura. Come l'isola dei mangiatori di loto nell'*Odissea*, il mondo fantastico della natura appare sprecato finché un eroe omerico, cui viene conferito un io fichtiano, non fa esplodere dall'interno la natura, trasformandola in «non-io», rendendola «altra» rispetto a un antagonista che la sfida. Per cui, nonostante i continui riferimenti che Marx fa al concetto di matrimonio tra lavoro e natura formulato da Petty, non si riscontra alcun matrimonio autentico, ma piuttosto quel contratto matrimoniale proprio del patriarcato coercitivo che lo vede come un'autorizzazione di Geova a porre tutta la realtà sotto la volontà di ferro dei maschi anziani.

I concetti elaborati dall'immaginazione umana sull'attività produttiva, che sono altra cosa rispetto agli impulsi istintuali del ragno e dell'ape, non sono *mai* socialmente neutrali e non possono *mai* essere espressi in termini strettamente tecnici. Fin dall'inizio del processo di progettazione, l'immaginazione tecnica è potenzialmente problematica, anche nelle migliori circostanze sociali. Lasciarla incontestata vuol dire ignorare i problemi fondamentali dell'interazione tra umanità e natura. E non dico questo perché convinto che la mente sia necessariamente determinata da strutture innate, neo-kantiane, che definiscono il processo immaginativo in quanto tale. A mio avviso, la mente e l'immaginario tecnico, lungi dal conseguire quell'auto-coscienza che la filosofia occidentale ha stabilito come suo massimo ideale, rimangono estremamente vulnerabili non solo di fronte ai continui ostacoli frapposti dalla società agli stimoli culturali, ma anche nei confronti dell'immaginario che informa il linguaggio dell'immaginazione stessa.

Per Marx, sia il processo lavorativo sia la capacità progettuale che gli sta dietro sono essenzialmente utilitaristi: poggiano su un irriducibile terreno tecnico e hanno un *modus operandi* che acquista la neutralità e il rigore della legittimità scientifica. Anche se la loro efficacia può essere accresciuta o diminuita dalla storia, Marx considera la progettualità e i processi lavorativi che la realizzano come un'interazione fisica. In effetti, senza questa basilare interazione, socialmente neutrale, la teoria marxiana del «materialismo storico», con il suo *deus ex machina* chiamato «mezzi di produzione»,

sarebbe priva di senso all'interno della teoria sociale marxiana, come lo sarebbe l'inesorabile sistema teleologico di Hegel senza il concetto hegeliano di Spirito. Entrambi i sistemi devono essere mossi da qualcosa che non può ricadere nel contingente. Così, la progettualità e i processi lavorativi hanno necessariamente un rifugio metastorico dal quale presiedono alla storia e in cui Marx si ritira di tanto in tanto, con tutti quei presupposti inespressi che inficiano pesantemente il suo *corpus* teorico.

Non è casuale che Marx e molti dei suoi contemporanei vittoriani disprezzino in termini così aspri l'«idolatria della natura». Nel movimento romantico del diciannovesimo secolo echeggiava una ben più antica e complessa sensibilità: la concezione secondo cui la produzione dovrebbe essere un processo simbiotico e non antagonista. Anche se il movimento fu prevalentemente estetico, incontrandosi con la teoria anarchica del mutualismo (formulata soprattutto negli straordinari e anticipatori scritti di Kropotkin), si fece portatore di un più ampio «disegno naturale»: un matrimonio tra lavoro e natura concepito non come il dominio patriarcale dell'«uomo» sulla natura, ma come un rapporto produttivo basato sull'armonia, la fecondità e la creatività. I movimenti libertari ed estetici del diciannovesimo secolo avevano ereditato l'immagine di una feconda interazione tra l'abilità umana e le potenzialità naturali. Tuttavia, né il lavoro era visto come «fiamma», né l'industria come «fornace»: l'immaginario di questi movimenti era drasticamente differente. Il lavoro era, piuttosto, visto come una levatrice e gli strumenti come i mezzi necessari a far nascere il frutto della natura: i valori d'uso.

Una tale visione implica che la stessa «immaginazione» in cui l'«architetto costruisce le sue strutture» è socialmente ed eticamente derivata. La realtà percepita comporta un'epistemologia del dominio, o della liberazione, che non può essere ridotta al solo campo tecnico. Di conseguenza, l'immagine della produzione, le stesse cifre elaborate nella mente dell'ingegnere, dell'architetto, dell'artigiano o dell'operaio, non sono socialmente ed eticamente neutrali. Non esiste un terreno tecnico irriducibile sul quale si possa formulare una teoria esente da valori sulla tecnica e sul lavoro. L'immagine del lavoro come «fiamma» e dei fenomeni naturali come immersi in un sonno profondo derivano da una sensibilità fortemente autoritaria. L'immaginario della progettualità tecnica moderna ha origine

nell'epistemologia del dominio; si è formato nel corso del tempo in base al nostro specifico modo di conoscere il mondo (noi stessi e la natura), un modo che trova la sua apoteosi nell'agricoltura industriale, nella produzione di massa e nella burocrazia.

Implicita in ogni raffigurazione contemporanea del lavoro c'è una peculiare immagine della *materia*, della sostanza su cui si presume che il lavoro eserciti il suo «infiammato» potere di trasformare il mondo. Per la mente moderna, la materia costituisce il fondamento di un'«essenza» irriducibile, sia che si scelga di considerarla intercambiabile con l'energia e le particelle, o di considerarla un principio matematico, o semplicemente una vantaggiosa premessa funzionale. Qualunque sia la nostra scelta, vediamo la materia come l'elemento basilare della sostanza, il substrato della realtà. In effetti, una volta che la materia abbia conseguito una propria specificità, grazie alle sue interazioni, cessa per definizione di essere «materia» e acquista la forma di un «qualcosa», di un particolare riducibile.

Così concepita, la materia si adatta completamente a un'interpretazione quantitativa della realtà. Può essere frammentata ma rimane indifferenziata; può essere pesata e contata senza che ne venga per questo viziata l'omogeneità; può essere cinetica, ma non evolutiva. Essa non pone dunque problemi che richiedano un'interpretazione qualitativa. Da un punto di vista filosofico, la materia può interagire internamente, ma è priva di immanenza e non è in grado di auto-formarsi. Essa è dunque reale, ma manca di soggettività. Per la mente moderna, la materia non è semplicemente despiritualizzata, ma costituisce l'antitesi stessa dello spirito. La sua oggettività è la fonte dalla quale deriva la contrapposizione che illumina il nostro concetto di soggettività. La definizione convenzionale di materia tradisce questa concezione estremamente inanimata di un mondo despiritualizzato. Lo spazio è occupato da cose: materiale omogeneo la cui presenza può essere quantitativamente determinata in base al peso e al volume.

La nostra immagine del lavoro è, a sua volta, il corrispettivo despiritualizzato della materia collocato in una dimensione temporale. Forse nessuna visione più della trattazione sul lavoro astratto fatta da Marx nella prima parte del *Capitale* esprime in maniera incisiva questa «fuga» metafisica del lavoro e della materia. Qui, il lavoro astratto, misurabile in

base al semplice scorrere del tempo, diventa l'altro polo concettuale della materia astratta, misurabile per densità e volume. La *res extensa* di Cartesio viene così integrata dalla *res temporalis* di Marx: un quadro concettuale che modella non solo la sua analisi dei valori, ma anche quella della libertà, la cui «premessa fondamentale» è la «riduzione dell'orario di lavoro». In effetti, nell'opera di Marx c'è tanto dualismo cartesiano quanto ce n'è nella dialettica hegeliana.

Secondo quanto afferma Marx, se eliminiamo gli aspetti qualitativi dei beni, gli aspetti che soddisfano concreti bisogni umani, allora

non rimane loro che un'unica proprietà comune, l'essere beni prodotti dal lavoro. Ma anche lo stesso prodotto del lavoro ha subito una trasformazione nelle nostre mani. Se noi astraiamo dal suo valore d'uso, astraiamo allo stesso tempo dalle forme e dagli elementi materiali che fanno del prodotto un valore d'uso; noi non vediamo più in esso un tavolo, una casa, un tessuto o qualche altro oggetto utile. La sua esistenza in quanto cosa materiale non è più visibile. Né lo si può considerare come il prodotto del lavoro di un falegname, di un muratore, di un tessitore o di qualsiasi altro specifico lavoro produttivo... Un valore d'uso o un oggetto utile... ha valore solo perché in astratto il lavoro umano è stato incorporato, si è materializzato in esso. Com'è dunque possibile misurare l'importanza di questo valore? Semplicemente in base alla quantità di sostanza che crea valore, al lavoro contenuto nell'oggetto. La quantità di lavoro si misura in base alla sua durata e, a sua volta, il criterio per misurare il tempo-lavoro lo si trova nelle settimane, nei giorni e nelle ore¹⁰.

A parte la funzione che hanno nella critica dell'economia politica, queste righe sono una «sparata» rispetto alla procedura analitica di Marx, alle sue premesse filosofiche e ai suoi fini ideologici. Non c'è niente di così «semplicemente» definitivo nei risultati cui arriva Marx, perché non sta analizzando un bene né facendone generalizzazioni in senso stretto. In realtà, lo sta *idealizzando* ben oltre quel grado di idealizzazione che ogni generalizzazione comporta per trascendere i limiti del particolare.

Il grado di «astrazione» cui giunge Marx partendo dal valore d'uso di un bene – «dalle forme e dagli elementi materiali che fanno del prodotto un valore d'uso» – è di tale portata, rispetto alle conoscenze che abbiamo sull'antropologia dei valori d'uso, che tale processo deve essere socialmente giustificato. In effetti, Marx ha rimosso il bene da un contesto sociale ben più ricco di quello che lui poteva concepire, dati i pregiudizi scientifici del suo tempo. Quello di cui si occupa non rimanda solo alla forma merce del valore d'uso, ma anche (senza la debita riflessione) ai fatti e alle tradizioni socialmente dati e storicamente sviluppatisi; o, più precisamente, ai

presupposti della tecnica, del lavoro, della natura e dei bisogni che possono facilmente rendere speciose la sua procedura analitica e le sue conclusioni. Non so se, privandola dei suoi attributi materiali (di modo che «la sua esistenza in quanto cosa materiale» possa realmente non essere «più visibile»), cogliamo l'«essenza» di una merce, cioè di un valore d'uso prodotto ai fini dello scambio. Forse, proprio questi attributi concreti, la sua firma in quanto valore d'uso, sono i tratti fondamentali di un bene che ne determinano la dimensione *utopica*, il «principio speranza» proprio di ogni prodotto desiderabile della natura e della tecnica (la dimensione del «meraviglioso», come direbbe André Breton). In questo risiede, forse, la contraddizione ultima insita nella merce, la contraddizione tra la sua natura astratta, come valore di scambio, e la sua «fecondità», come valore d'uso nel soddisfare i desideri, da cui discendono le più fondamentali contraddizioni storiche del capitalismo.

In ogni caso, il processo di idealizzazione marxiano conduce a un risultato di portata ancora maggiore di quanto potesse chiaramente prevedere Marx: il lavoro astratto può produrre solo materia astratta, una materia completamente spogliata «dalle forme e dagli elementi materiali che fanno del prodotto un valore d'uso». Né Marx né gli economisti politici del suo tempo potevano rendersi conto del fatto che la materia astratta, come il lavoro astratto, è una negazione degli aspetti utopici, degli attributi sensuali della materia concreta e del lavoro concreto. Per cui, il «valore d'uso», in quanto materializzazione del desiderio, e il «lavoro concreto», in quanto materializzazione del gioco, furono esclusi dal discorso economico. La loro elaborazione fu lasciata all'immaginazione utopica, in particolare all'ambito anarchico della fantasia di cui Fourier è un tipico esempio. L'economia politica aveva esaurito la sua ingegnosità. I suoi adepti divennero «pensatori mondani», il cui mondo era, in effetti, definito in base ai parametri dell'ideologia borghese.

Per Marx, questa evoluzione verso una «scienza» disincantata era teoricamente e storicamente progressista. Adorno ha colto nel segno, più di quanto egli stesso non se ne sia reso conto, quando ha sarcasticamente accusato Marx di voler trasformare tutto il mondo in una fabbrica. Per la teoria marxiana, la riduzione del lavoro concreto a lavoro astratto è un *desideratum* tanto storico quanto teorico. Il lavoro astratto può essere una

creatura del capitalismo, ma come lo stesso capitalismo esso è un momento necessario nella dialettica della storia. Non solo è un mezzo per rendere possibili i rapporti di scambio su larga scala, ma da una prospettiva ancor più ampia diventa parte del substrato tecnico della libertà. Grazie alla sua plasticità, il lavoro astratto rende intercambiabile l'attività umana, possibile la rotazione delle mansioni industriali, flessibile l'uso del macchinario. La sua capacità di scorrere nelle vene dell'industria come energia umana indifferenziata rende possibile la manipolazione e la riduzione dell'orario di lavoro e, in parallelo, l'espansione del regno della libertà a spese del regno della necessità. Se Marx intendeva il suo comunismo come «una società di artisti», non era evidentemente in grado di accorgersi che i colori a disposizione di quegli artisti erano limitati ad alcune sfumature di grigio.

Mettere a confronto la prospettiva della società organica con questo insieme di idee vuol letteralmente dire accostarsi a un immaginario qualitativamente diverso e a una ricca sensibilità sensoriale. La visione del mondo propria alla società organica contrasta radicalmente, in quasi ogni dettaglio, con la concezione marxiana, scienziata e francamente borghese, di materia, lavoro, natura... anzi, con tutto l'immaginario tecnico proprio di quella concezione. Quando si parla del punto di vista della società organica su questi argomenti, raramente si rende giustizia alla polimorfa sensibilità del suo apparato epistemologico. Come ho già rilevato nelle mie considerazioni sull'animismo, questo apparato ha elevato l'inorganico a organico, l'inerte ad animato. Ancor prima che la natura venisse spiritualizzata, essa era già personificata. E l'«oggetto naturale» (animato o no) era a pieno diritto un soggetto, così come lo erano gli *strumenti* che mediavano il rapporto tra chi lavorava e la materia lavorata. Lo stesso «processo lavorativo» assumeva il carattere organico di un'attività integrata in cui il lavoro appariva come uno degli elementi di un processo di gestazione, nel senso letterale di atto riproduttivo, di nascita.

Per essere più specifici, l'immaginario tecnico della società organica e lo stesso modo di concettualizzazione, lungi dall'essere strettamente utilitarista, esprimevano una sintesi incantata dell'attività creativa: soggetto e oggetto non erano messi in contrapposizione, né in sequenze lineari di eventi che si susseguivano. La materia, i processi lavorativi e il prodotto della trasformazione diventavano piuttosto un insieme organico, una sintesi

ecotecnica più simile a un'attività «gestativa», riproduttiva, che a quell'astratto esercitarsi dei poteri umani che noi definiamo «lavoro». Il processo lavorativo, come «tramite» che comprende sia il «produttore» sia la «materia», fluiva tra i due e li amalgamava in un risultato comune, in cui non prevaleva né l'artefice né la materia. In questo contesto, né il concetto di *tempo*-lavoro né tanto meno quello di «lavoro astratto» avrebbero potuto essere formulati. Il tempo, al pari della *durée* bergsoniana, era fisiologico e non poteva essere agganciato a concetti lineari. Il lavoro, oggi coniugato con la specificità della sua attività e con la concretezza del suo «prodotto», non aveva senso al di là della sua concretezza in quanto attività sensoriale. Ecco dunque rivelarsi il vasto mondo dei fenomeni naturali, come la terra, che appaiono «senza prezzo» (per usare la nostra zoppicante terminologia) e al di là delle equazioni di scambio.

Di conseguenza, non avrebbe avuto senso utilizzare la parola «prodotto», nel suo senso moderno, quando la società organica non concepiva un risultato che esistesse al di fuori dell'artefice e della materia, bensì una nuova fusione dei poteri umani e naturali. I concetti aristotelici di causa materiale, privazione e causa formale – un modello causale che implica la partecipazione della stessa materia a una lotta immanente tesa alla realizzazione delle sue potenzialità in forma specifica – riecheggiano i tratti caratteristici di questa precedente epistemologia organica della produzione. In effetti, il processo lavorativo non era tanto una forma di produzione quanto di riproduzione, non un atto di fabbricazione quanto di procreazione. In che misura questo orientamento nei confronti del processo lavorativo permeasse la società organica, è pienamente svelato dai dati antropologici e mitologici. Non meno dell'agricoltura, anche le altre attività produttive (in particolare la metallurgia, che rappresentava la più impressionante trasformazione della materia) erano viste come attività sacre che implicavano un'attività profondamente sessualizzata tra gli uomini che lavoravano e la terra-femmina. Come osserva Mircea Eliade:

Ci si imbatte ben presto nel concetto che i metalli «crescono» nel ventre della terra allo stesso modo degli embrioni. La metallurgia assume così le caratteristiche proprie dell'ostetricia. Chi scava il minerale e chi lo fonde contribuisce a portare alla luce questi embrioni sotterranei: essi accelerano il ritmo di crescita dei metalli, collaborano con la natura e l'assistono facendola partorire più rapidamente. In una parola, l'uomo, grazie alle sue svariate tecniche, prende gradualmente il posto del

Tempo: la sua opera rimpiazza il lavoro del Tempo¹¹.

L'accento che Eliade mette sul tempo è, qui, grossolanamente mal posto. Infatti, come osserva lui stesso, questa immagine del metallo-embrione implica un concetto di materia «viva e sacra». In effetti, la materia è attiva, essa lotta per attualizzare se stessa, le sue potenzialità latenti, attraverso uno sforzo che si realizza nella totalità. Per usare una terminologia più organica, l'auto-realizzazione della materia trova la sua più esatta analogia nel processo di gestazione e nascita.

Parlare, come fa Marx, dell'«appropriazione» da parte del lavoratore «dei prodotti della natura in una forma adatta alle proprie necessità», vuol dire assumere che non vi sia un'evoluzione sincronica tra «necessità» umane e «necessità» naturali. Si crea così una netta separazione tra società, umanità e bisogni da un lato e natura, mondo vivente non umano e fini ecologici dall'altro. Al contrario, la società organica possiede i mezzi concettuali per distinguere in modo funzionale le differenze tra società e natura senza polarizzarle. Fino a quando la produzione sarà anche riproduzione, la creazione gestazione e il prodotto il frutto di tutto questo processo, piuttosto che una cosa di cui ci si «appropria», continuerà a esistere un connubio tra umanità e natura che non dissolverà l'identità dei partner in una unicità eterea e universale.

Il lavoro partecipa pienamente a questa evoluzione, perseguendo «la trasformazione della materia, la sua perfezione e la sua trasmutazione», per usare la formulazione di Eliade. Il lavoro sarebbe, dunque, un principio causale intrinseco alla materia in gestazione e non una forza esterna. Esso non è più, quindi, una «levatrice» dei «prodotti della natura», ma è esso stesso un «prodotto della natura». Come la società discende dalla natura, avendo anch'essa, al pari della mente, la sua storia naturale, così anche il lavoro discende dalla natura e ha la sua storia naturale.

Il destino del lavoro è perciò irrevocabilmente legato alla visione primordiale della terra come essere vivente. In questa visione, la vita non umana collabora con l'umanità allo stesso modo in cui si crede che gli orsi cooperino con i cacciatori: entrambi partecipano a una sfera magica di cooperazione che quotidianamente alimenta le usanze primordiali dell'usufrutto e della complementarità. In una società organica nessuno aveva

diritto a «possedere» appieno una ricchezza materiale che era tanto *concessa* quanto creata. Era dunque la natura stessa il grande «livellatore» che forniva il principio compensativo per stabilire l'eguaglianza tra ineguali nel mondo materiale. E si dovranno inventare la «legge naturale» e l'«uomo naturale» per stabilire l'ineguaglianza tra eguali nel mondo giuridico e politico. Una natura provvida era dunque quella in cui il lavoro si manifestava in una ricca varietà di fenomeni che componevano il paesaggio naturale.

Questa sensibilità animista era talmente penetrata nella mente umana che, fino al quinto secolo a.C., nell'epoca di massima fioritura della filosofia ellenica classica, Anassagora poteva seriamente confutare le teorie atomistiche basate sui «quattro elementi» con il fatto che un capello non può «venire da ciò che non è capello», né «la carne da ciò che non è carne». Come ci dice Aristotele, in questa teoria delle *omeomerie*:

Anassagora afferma l'opposto di quanto afferma Empedocle, giacché definisce elementi le *omeomerie* (ovvero la carne, le ossa e questo tipo di cose), mentre definisce l'aria e il fuoco mescolanze di queste e di tutti gli altri «semi», dato che ognuna di queste cose è costituita da invisibili *omeomerie* raggruppate insieme¹².

Le *omeomerie* sono infatti una sofisticazione filosofica di una visione ancor più primordiale secondo cui la sostanza della terra è la terra stessa con la sua flora, la sua fauna e i suoi minerali. Alla sostanza concreta viene dunque abbinato il lavoro concreto, che concorre a foggare la realtà presente o latente nei fenomeni naturali. Sia il lavoro sia la materia sulla quale «opera» sono in egual misura creativi, innovativi e sicuramente artistici. Il concetto secondo il quale il lavoro in qualche modo «si appropria» della natura, una nozione intrinseca al contesto concettuale tanto di Locke quanto di Marx, sarebbe stato del tutto estraneo all'immaginario tecnico della società organica e incoerente con i suoi principi compensativi e distributivi. In quell'immaginario tecnico primitivo era così cruciale la parità tra sostanza e lavoro che quest'ultimo si definiva per la sua capacità di scoprire la «voce» della sostanza, e non semplicemente di trasformare una «risorsa naturale» inerte in un oggetto desiderato. Tra gli esquimesi Anvilik, gli intagliatori di avorio «raramente cercavano di imporre una foggia predeterminata alla natura o la propria personalità alla materia», osserva René Dubos. Tenendo in mano l'avorio grezzo, l'artigiano

lo fa ruotare gentilmente bisbigliandoli: «Chi sei? Chi si nasconde in te?». L'intagliatore raramente parte con l'intenzione di dare una forma particolare, a livello cosciente. Invece di costringere un frammento di avorio a diventare un uomo, o un fanciullo, o un lupo, o una foca o un cucciolo di tricheco o qualsiasi altro oggetto preconcepito, egli cerca in modo incosciente di scoprire le caratteristiche strutturali e le forme immanenti dell'avorio, come esse si rivelano al coltello. La forma umana o animale non deve essere creata: essa è già lì e deve solo essere esplicitata¹³.

Il lavoro è dunque tanto rivelazione quanto realizzazione, sincronismo tra soggetto e oggetto. Solo più tardi si sarebbe affermata la tirannia del soggetto sull'oggetto, che implicava la riduzione a oggetti degli stessi esseri umani. Assorbito nella totalità della società organica, lo strumento era parte del «modo» dell'artefice e non una fredda componente strumentale della sua «cassetta degli attrezzi». Il termine «modo», universalmente presente nel linguaggio delle comunità primitive, unificava l'*ethos*, la ritualità, la sensibilità, il dovere e lo stile di vita con la cosmogonia e le sostanze che costituivano il mondo. Separarli era semplicemente inconcepibile per la straordinaria sensibilità di quell'epoca remota. A sua volta, il lavoro aveva una qualità quasi corale: era magico ed evocativo, adulava e blandiva la sostanza che lo strumento aveva organicamente congiunto con l'artefice.

Anche ai nostri giorni è raro che i popoli preletterati lavorino in silenzio. Bisbigliano, mormorano, cantano, vezzeggiano il materiale cullandolo gentilmente o dondolandosi e carezzandolo come se fosse un bambino. Probabilmente, l'immagine della madre che si prende cura del bambino evoca più esattamente il vero processo della lavorazione artigiana di quanto non faccia l'immagine del fabbro che batte il ferro incandescente tra l'incudine e il martello. Anche in tempi successivi, quando compaiono i villaggi, gli agricoltori vengono incoraggiati e festeggiati con canti corali, per quanto duro sia il lavoro di semina e raccolta. I «canti di lavoro», un genere sopravvissuto fino a un secolo fa in quasi tutte le occupazioni preindustriali, è un'eco storica del canto primevo: era esso stesso una tecnica che svelava lo spirito della sostanza e spiritualizzava gli artigiani e i loro strumenti.

Ora, noi sappiamo bene che i metalli non si riproducono nelle miniere esaurite, che l'avorio non nasconde un essere animato e che gli animali non rispondono in modo compiacente alle cerimonie di caccia. Ma queste fantasie possono servire a inculcare il rispetto umano per la natura e a far sì che la

gente pensi più in termini di generosità naturale che non di «risorse naturali» sfruttabili. I miti e le cerimonie possono servire ad accrescere questo rispetto e a promuovere una maggiore sensibilità nei confronti dell'integrità artistica e funzionale dell'oggetto manufatto. Le cerimonie collettive di fatto contribuiscono a consolidare la solidarietà di gruppo e a rendere più efficiente la comunità nel perseguimento dei suoi fini. È ovviamente improponibile che la mente moderna creda che i concetti mitopoietici della caccia e della fabbricazione artigiana abbiano solide radici nei fenomeni naturali. Non si deve confondere la funzione con il fatto. E per quanto efficaci possano essere le funzioni mitopoietiche nel perseguire certi fini pratici (e spesso estetici), il loro successo non ne ratifica la pretesa di essere intrinsecamente vere.

Tuttavia, l'esperienza ha completamente smontato le raffigurazioni scientiste che vedevano la materia come mero substrato passivo della realtà, la tecnica come strettamente «tecnica» e il lavoro astratto come un dato sociale auspicabile. Il fatto che il mondo naturale sia ordinato (quanto meno a un livello che rende possibile la scienza moderna e l'ingegneria) ha fatto per lungo tempo balenare la possibilità, intellettualmente seducente, che vi sia una logica (o una razionalità, se si preferisce) nella realtà, la quale avrebbe dunque un significato latente. Da circa tre secoli, la visione scientifica della realtà si è saldamente strutturata intorno al presupposto che sia possibile interpretare l'ordine della realtà in base a una logica scientifica rigorosamente capace di rispondere a un sistema razionalmente esigente come quello matematico. Ma non è mai stata avanzata l'ipotesi che la logica e la ragione siano intrinseche al mondo stesso. Alla scienza è stato, in effetti, concesso di reggersi su un falso. Essa è partita dal presupposto, largamente condiviso, che la natura sia ordinata e che questo ordine si presti a un'interpretazione razionale da parte della mente umana, ma che la ragione sia un attributo soggettivo che attiene *esclusivamente* all'osservatore umano e non ai fenomeni osservati. In definitiva, la scienza si è sviluppata intorno a questa falsità soprattutto al fine di evitare la più inevitabile delle «trappole» della metafisica, e cioè che un mondo ordinato e razionale può essere visto come un mondo che ha un senso.

Il termine «senso» evoca, naturalmente, l'animismo e rimanda alla determinazione, alla consapevolezza, all'intenzionalità e alla soggettività: in breve, alle qualità che attribuiamo a un'umanità *distinta* dalla natura, e non a

un'umanità vista come espressione della natura, la cui mente sia profondamente radicata nella storia naturale. Le conseguenze logiche di questa logica scienziata minacciano di annullare la distanza che la scienza ha accuratamente posto tra sé e i fenomeni che assoggetta alle proprie procedure analitiche. La scienza è, in realtà, divenuta un tempio eretto sulle fondamenta di «rovine» palesemente animiste e metafisiche, senza le quali sprofonderebbe nel pantano acquitrinoso delle sue contraddizioni.

La difesa che la scienza oppone a tale tipo di critica è che l'ordine può comportare un assetto razionale dei fenomeni che si presti a una comprensione razionale; ma nessuno di questi fenomeni implica la soggettività, la capacità di *comprendere* l'assetto razionale. La natura è cieca, muta e irriflessiva per quanto ordinata possa essere; né mostra soggettività o razionalità, nel senso umano di fenomeni auto-diretti e auto-espressivi. Può essere sufficientemente ordinata per essere pensata, ma essa non pensa. Ciò nondimeno, la soggettività, anche nel senso umano, non è un dato recente, una condizione ultima. La soggettività può essere rintracciata lungo tutta la storia naturale fino alle sue forme più rudimentali, identificabili nella mera sensitività di tutti gli esseri animati e nella reattività (*sensibilité*) dello stesso mondo inorganico, prospettata da alcuni filosofi, come Diderot. Nonostante la mente umana sia stata l'espressione più complessa e articolata della soggettività, essa viene sempre più accostata, per il tramite di una lunga evoluzione organica, a tutta una serie di organismi capaci di interagire in modo attivo con un ambiente estremamente esigente. Ciò che noi oggi chiamiamo «mente», con i suoi attributi umani peculiari, è il risultato di una lunga *evoluzione* della mente. La soggettività non era assente dallo sviluppo organico e inorganico prima della comparsa dell'umanità; al contrario, è sempre stata presente lungo tutto il corso della storia naturale, in vari gradi e con approssimazione crescente alla mente umana quale la conosciamo noi oggi. Negare l'esistenza della soggettività nella natura non umana vuol dire negare che possa esistere anche nella sua forma umana oltre che in qualunque altra forma.

La soggettività umana può, anzi, essere definita come la *storia* della soggettività naturale e non, semplicemente, come un suo prodotto, allo stesso modo in cui Hegel definiva la filosofia come storia della filosofia. Ogni strato del cervello umano, ogni fase evolutiva del sistema nervoso umano, ogni

organo, ogni cellula e ogni componente minerale del corpo umano «parla», per così dire, dal suo livello di organizzazione e nella graduale soggettività del suo sviluppo con l'habitat esterno dell'evoluzione organica dal quale proviene e con l'habitat interno nel quale è stato integrato. L'«intelligenza del corpo», come l'intelligenza della mente, comunica in svariati linguaggi che noi non riusciamo a decifrare adeguatamente, pur sapendo che esistono nelle diverse pulsazioni del nostro corpo, nel battito del nostro cuore, nell'energia che emana dai nostri muscoli, negli impulsi elettrici emessi dal nostro cervello e nelle risposte emotive generate dall'interazione tra il sistema nervoso e quello ormonale. Una vera «musica delle sfere» risuona in ogni forma vivente e nel loro reciproco interagire.

Noi siamo altresì ossessionati dalla possibilità che un differente ordine di soggettività permei il nostro. Tale soggettività è immanente alla *totalità* dei fenomeni e alle loro interazioni. È eccessivo domandarsi se una soggettività *organica*, che discende dalla totalità, dalla complessità e dalle relazioni auto-regolanti dell'ecosistema, mostri in natura una «mentalità» teoricamente simile alla soggettività *cerebrale* degli esseri umani? Quando parliamo dell'«intelligenza del corpo», o della «fecondità della vita», o della «rivincita della natura», parliamo un linguaggio che va oltre i termini strettamente metaforici. Entriamo nell'ambito di un'«intelligenza» dalla quale i nostri processi strettamente cerebrali si sono volontariamente esiliati. In ogni caso, rimettere insieme la storia naturale della mente con la storia della mente naturale vuol dire sollevare un nugolo di domande, cui probabilmente si può rispondere solo per presupposti. Ci troviamo, qui, a un punto cruciale nella lunga carriera dell'intelligenza. Possiamo scegliere di limitare l'intelligenza al cervello umano, come avrebbero fatto Galileo e Cartesio; nel qual caso confiniamo l'intelligenza alla nostra scatola cranica. Oppure possiamo scegliere di includere la storia naturale della mente ed espandere la nostra visione della mente fino a comprendere la natura nella sua totalità; una tradizione protrattasi dalla speculazione filosofica ellenica fino al primo Rinascimento. Ma non inganniamoci sul fatto che la scienza abbia scelto la sua strada in base a presupposti più forti o più certi di quelli propri ad altri modi della conoscenza. A meno che non si dia all'intelligenza umana un senso, un significato più ampio di quello che ha oggi, non siamo molto diversi – ci piaccia o no – dai grilli che friniscono in un campo. Non c'è altra

logica complessiva, non c'è altro destino, non c'è altro senso nelle nostre parole se non una presuntuosa, pretesa, «superiorità» che ignora completamente le nostre responsabilità verso gli altri esseri umani, verso la società e verso la natura. Potenzialmente, secondo la bella definizione di Jonas, possiamo compensare con la nostra capacità di approfondimento e di penetrazione quel senso di finalità cosmica che ci manca. Ma come non bisogna confondere fatto e funzione, neanche potenzialità e attualità vanno confuse. La gran massa dell'umanità è ben lontana dall'aver compreso le proprie potenzialità e ancor più lo è dal cogliere intuitivamente gli elementi e le forme della loro realizzazione. Un'umanità non realizzata non è umanità, se non nel più angusto significato biosociale del termine. E in tal caso bisogna temerla più di ogni altro essere vivente, perché possiede abbastanza di quella cosiddetta «intelligenza» da riuscire a mettere insieme tutte le condizioni necessarie per distruggere la vita sul pianeta.

Non è quindi per le metafore innocenti, per le tecniche magiche, per i miti e le cerimonie a essi collegate che l'immaginazione animista si è guadagnata il diritto a essere riconosciuta più razionale di quanto non le sia stato sinora concesso. È piuttosto il fatto che essa ci suggerisce l'esistenza di una logica più completa – una logica, forse, complementare a quella scientifica, ma certamente più organica – che rende inestimabile per la mente moderna l'immaginazione animista. Si sbagliano gli esquimesi Anvilik quando credono che l'avorio nasconda un soggetto parlante, così come si sbagliano gli indiani delle praterie quando credono di poter dialogare con un cavallo. Ma, assumendo che vi sia soggettività nell'avorio e nel cavallo, sia l'esquimese sia l'indiano entrano in contatto con una verità reale che il comportamento mitico occulta senza negare. Correttamente, essi assumono che c'è un «modo» nell'avorio e nei cavalli che devono cercare di comprendere e alle cui esigenze devono rispondere con intuito e consapevolezza. Essi assumono, inoltre, che questo «modo» è un insieme di tratti qualitativi o, come direbbe Pitagora, è la forma che ogni oggetto possiede in modo esclusivo. Infine, essi assumono che il «modo» definito da questa forma e da queste qualità esiste in una vasta costellazione di interrelazioni, più vasta di quanto un'intelligenza strettamente cerebrale riesca normalmente a percepire. In maniera forse ancor più essenziale, gli esquimesi Anvilik e gli indiani delle praterie si pongono in un *ordine* di

fenomeni, in un habitat organizzato *organico*, che non è un casuale sovrapporsi di «oggetti», ma che *forma* sempre un organismo o una totalità organica che deriva dalla tensione della materia. Che Dio giochi o meno a dadi con il mondo, per usare la felice espressione di Albert Einstein, il mondo non «pende floscio». Si tratta di un'intuizione inestimabile, anche applicata alle cose più irrilevanti. L'avorio *ha* le sue venature, la sua struttura e forma interne; un buon artigiano deve sapere *dove* intagliare e *dove* dare forma per portare la materia al massimo della sua perfezione estetica. Non raggiungere quella perfezione è una violenza fatta a quelle venature e un'offesa alla sua integrità. Anche un cavallo ha le sue «venature» o il suo «modo», la sua sensibilità nervosa, il suo bisogno di attenzione, le sue paure e il suo gusto per il gioco. Al di là della sua incapacità verbale, giace una ricca sensibilità che il cavaliere deve esplorare se vuole portare il cavallo al massimo delle sue possibilità, se si vogliono realizzare le sue potenzialità.

L'habitat umano è dunque pieno di fenomeni allo stato latente che «si danno», di altri che «stanno per darsi» e di altri ancora che «si daranno». Il nostro immaginario tecnico non può prescindere dalla natura estremamente fluida del mondo in cui viviamo e della stessa umanità. L'immaginazione progettuale dei nostri tempi deve cercare di comprendere in sé questo flusso, questa «dialettica» (per usare un termine di cui si è grossolanamente abusato), e non attraversarlo con disinvoltata arroganza e con una dogmatica fiducia in se stessa. Ridurre il nostro già fragile ambiente a ciò che la sola umanità «può essere» – e che per certo non è ancora! – vuol dire sprofondare il mondo in un'oscurità da noi stessi creata, offuscare la luminosità prodotta dal lungo evolversi dalla conoscenza. Siamo ancora una calamità per l'evoluzione naturale e non già la sua realizzazione. Finché non diventeremo ciò che *dovremmo* essere, faremo bene a vivere con il timore di ciò che *possiamo* essere.

Dall'ordine alla ragione e al significato, dalla storia naturale della mente alla comparsa della mente umana, dalla soggettività organica del tutto alla soggettività cerebrale di alcune sue parti, dal «modo» mitico al «modo» intelligente, ognuno di questi sviluppi, con i rispettivi presupposti di intelligenza e capacità di introspezione, non nega i presupposti e la capacità introspettiva della scienza convenzionale. Ne mette solamente in discussione la pretesa universalità¹⁴.

Anche il pensiero greco aveva una sua visione della conoscenza e del vero. Moira, la dea del destino che precede le divinità olimpiche, univa in sé Necessità e Diritto. Era lei il significato mancante a una spiegazione pura e semplice, il punto etico verso il quale convergeva una casualità apparentemente cieca. Non c'è niente di «primitivo» o di meramente mitopoietico in questa visione della casualità. Al contrario, può essere addirittura troppo sofisticato ed esigente per essere compreso da una mente di tipo meccanicista.

Per formulare la questione in modo più diretto, il «come» delle cose non è sufficiente se non è illuminato dal «perché». Gli avvenimenti cui manca la coerenza del significato etico sono solo casuali. Sono estranei non solo alla scienza ma anche alla natura, giacché ancor più del proverbiale *vacuum*, la natura aborre l'incoerenza della disorganizzazione, l'assenza di significato che il disordine comporta. E non significa avvilire la scienza riconsiderare i suoi presupposti metafisici e fare spazio ad altri presupposti metafisici che possano illuminare ambiti di soggettività in cui una prospettiva strettamente scienziata si è mostrata cieca.

Queste osservazioni non sono che un primo passo verso un progetto più ampio – una filosofia della natura – che, solo, può sperare di risolvere le questioni sollevate. Nell'insieme, comunque, il loro impatto sulla tecnologia è già enorme. Invero, la macchina industriale sembra essersi messa in moto da sola, senza il guidatore (per riprendere Horkheimer); ma questa metafora tende a essere una scusa per imputare alla macchina un'eccessiva autonomia. In effetti, il guidatore c'è. Ben più della natura, siamo noi, gli artefici di questa macchina, che dobbiamo svegliarci dal nostro torpore. Ancor prima di avere completamente costruito la macchina, abbiamo cominciato a organizzare la nostra sensibilità, i nostri rapporti, i nostri valori e i nostri fini attorno all'impresa cosmica di meccanizzazione del mondo. Quello di cui ci siamo dimenticati in questo processo è che anche noi facciamo parte di quel mondo che abbiamo cercato di meccanizzare.

Note al capitolo

[1.](#) Aristotele, *Metaphysics*, cit., 1098 b.

[2.](#) *Ibidem*, 981 a 30.

[3.](#) Aristotele, *Nichomachean Ethics*, in *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1948, 1140 a 10-20 [*Etica nicomachea*].

[4.](#) Aristotele, *Metaphysics*, cit., 1046 b.

[5.](#) È difficile giudicare fino a che punto l'immagine aristotelica di *techné* abbia influenzato Marx. Tuttavia, queste influenze classiche appaiono nella maggior parte delle problematiche marxiane che raggruppiamo sotto la categoria «alienazione», e cioè nella distinzione tra lavoro umano e attività animale e nel concetto di «umanizzazione della natura» dei primi scritti di Marx. Aristotele non era affatto un «primitivo» in campo economico e tecnico, era anzi altamente sofisticato: il suo pensiero, lungi dal «precedere» quello di Marx, lo ha in effetti anticipato.

[6.](#) Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, cit., 1947, p. 23.

[7.](#) Marx, *Capital*, vol. 1, cit., pp. 283-284.

[8.](#) Ci si potrebbe in effetti chiedere quanto i surrealisti abbiano compreso Marx o addirittura il loro stesso programma, nel quale rivendicano la sovranità della fantasia, data la loro massiccia adesione ai movimenti marxisti. Allo stesso modo, non si può fare a meno di chiedersi come gli studenti parigini del maggio 1968 abbiano potuto scrivere sulle bandiere rosse del socialismo slogan come «l'immaginazione al potere». Oggi, quando la liberazione dell'immaginario comporta il recupero del processo produttivo stesso quale mediazione ecologica tra umanità e natura, le incongruenze incrostate in alcune menti apparentemente sofisticate (particolarmente in quanti hanno perso la loro materialità nei corridoi accademici) sconcertano l'umana intelligenza.

[9.](#) Marx, *Capital*, vol. 1, cit., p. 89 (i corsivi sono miei).

[10.](#) *Ibidem*, p. 128.

[11.](#) Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible*, Harper & Row, New York, 1971, p. 8 [*Arti del metallo e alchimia*].

[12.](#) Aristotele, *On the Heavens*, in *Basic Works of Aristotle*, cit., 303 a 30 [*Del cielo*].

[13.](#) René Dubos, *A God Within*, Charles Scribner's Sons, New York, 1972, p. 11 [*Il Dio interno*].

[14.](#) Per evitare che questa affermazione venga fraintesa, ribadisco che non sto mettendo in questione il metodo scientifico in quanto tale, ma piuttosto le sue pretese, spesso metafisiche, di «prelazione» su tutta la conoscenza. Mi schiero così a fianco di Hegel, la cui distinzione tra «ragione» e «comprensione» non è mai stata tanto valida quanto oggi. Il pensiero speculativo – arte, immaginazione, intuizione – non rappresenta una fonte conoscitiva meno fondamentale del ragionamento induttivo-deduttivo, della verifica empirica e dei canoni di analisi scientifici. La totalità dovrebbe essere intrinseca alla nostra metodologia così come lo è nell'evoluzione della realtà.

La matrice sociale della tecnologia

Non siamo più capaci di distinguere tra ciò che vi è di *sociale* nella nostra vita e ciò che vi è di *tecnico*. Per questa incapacità a distinguere i due livelli stiamo anche perdendo la capacità di stabilire quale dei due debba essere funzionale all'altro: è qui il nocciolo delle difficoltà che abbiamo nel controllare la macchina. Ci manca il senso della *matrice* sociale in cui dovrebbe essere inscritta ogni tecnica, ci manca il significato sociale della tecnologia. Abbiamo a che fare con una caricatura grottesca della concezione ellenica della *techné*: una *techné* che non è più retta dal senso del limite. La nostra concezione della *techné* è diventata a tal punto smisurata, a tal punto senza limiti e definita in senso lato, che utilizziamo la sua terminologia («input», «output», «feedback», e così via *ad nauseam*) per spiegare le nostre interrelazioni più profonde... che diventano così superficiali e banali. Questa schiacciante tendenza della tecnica a colonizzare l'intero spazio dell'esperienza umana fa sì che sia oggi apocalitticamente necessario bloccarne l'avanzata, ridefinirne i fini, riassorbirla nuovamente in forme organiche di vita sociale e di soggettività umana.

Il problema storico della tecnica non sta nella sua dimensione, nella sua «leggerezza» o «pesantezza», e ancor meno nella produttività e

nell'efficienza che le guadagnarono l'ingenua reverenza delle generazioni passate; il problema sta in come si possa *includere* (vale a dire assorbire) la tecnica dentro una società emancipatoria. In sé, il «piccolo» non è né bello né brutto; è semplicemente piccolo. Alcuni dei sistemi sociali più disumani e centralizzati si basavano su tecnologie molto «piccole», che le burocrazie, le monarchie, gli apparati militari seppero utilizzare per soggiogare gli esseri umani e, successivamente, per soggiogare la natura. Certo, una tecnica di grande scala alimenterà lo sviluppo di una società oppressiva di grande scala; ma ogni società distorta segue essenzialmente la dialettica patologica del dominio, indipendentemente dalla scala della sua tecnica. Può organizzare il «piccolo» in modo da farne qualcosa di altrettanto ripugnante del ghigno che imprime sui volti delle sue élite dominanti.

Termini come «grande», «piccolo», «intermedio», «leggero», «pesante» si riferiscono ad attributi esteriori dei fenomeni o delle cose, non alla loro essenza. Possono aiutarci a determinare la loro dimensione o il loro peso, ma non ci *spiegano* le qualità immanenti della tecnica e in particolare come essa si rapporta alla società.

Un'eccessiva importanza attribuita alla dimensione tecnica, alla scala e anche alla qualità estetica rischia di deviare la nostra attenzione dai problemi più significativi della tecnica, soprattutto da quelli relativi ai suoi legami con gli ideali e con le strutture sociali della libertà. Il problema della scelta tra una tecnica libertaria e una autoritaria venne posto alcune generazioni fa da Fourier e da Kropotkin, assai prima che Mumford denaturasse l'aggettivo «libertario» nel più amorfo e socialmente rispettabile termine di «democratico»¹. Ma questa scelta non è una scelta peculiare del nostro tempo: ha un pedigree lungo e molto complesso. Le ceramiche squisitamente decorate di un mondo artigianale che va scomparendo, i mobili mirabilmente lavorati, le stoffe abilmente intessute con sottili e coloriti intrecci, gli ornamenti finemente lavorati, gli utensili e le armi stupendamente cesellati... tutto questo testimonia di un ampio ventaglio di capacità, di un'attenzione al prodotto, di un desiderio di auto-espressione, di una passione per il dettaglio e l'unicità che sono quasi del tutto scomparsi dall'attività produttiva dei nostri giorni. Nella nostra ammirazione per quelle opere artigianali c'è anche, inconsapevolmente, un senso di inferiorità, un senso di carenza per quel perduto mondo di artigiani in cui erano state prodotte, un mondo che

esprimeva negli oggetti un alto livello di soggettività. Si sente che in quei beni avevano impresso la loro personalità esseri umani identificabili che erano in profonda sintonia con i materiali e gli strumenti utilizzati e con gli antichi canoni artigiani consolidatisi attraverso innumerevoli generazioni. In fondo, ciò che ci colpisce emozionalmente è il fatto che quegli oggetti testimoniano dell'esistenza di un fecondo spirito umano, di una soggettività creativa che esprimeva il suo retaggio e la sua ricchezza culturale in materiali che diversamente, nella nostra società, apparirebbero prosaici, non degni di giudizio estetico. In quel mondo, l'alone surreale attorno alle cose – la riconquista della vita quotidiana grazie a una pulsante integrazione di mani, strumenti, menti e materiali – non era il risultato di un approccio metafisico a opera degli intellettuali europei, ma parte integrante della vita vissuta dalla gente ordinaria.

Quando pensiamo all'abilità e alla sensibilità degli artigiani tradizionali ci dimentichiamo troppo facilmente di riflettere sulla natura della cultura che produceva quegli artigiani e quell'artigianato. Non mi riferisco qui alla sua misura umana, alla sua attenzione ai valori, alla sua tensione umanista, ma ai dati più concreti della struttura sociale in tutta la sua ricca articolazione. Che gli esquimesi ponessero grande cura nella preparazione dei loro strumenti perché avevano grande cura gli uni degli altri è abbastanza ovvio, e che la qualità «animata» degli oggetti del loro artigianato rivelasse un intrinseco senso di animazione e di soggettività non necessita di essere sottolineato. Ma, in ultima analisi, tutto questo discendeva dalla struttura libertaria della comunità esquimese. E ciò vale anche per le comunità del tardo Paleolitico e del primo Neolitico (e più in genere per ogni società organica), i cui artefatti ancora ci lasciano incantati e le cui tradizioni costituirono più tardi la base comunitaria ed estetica delle «grandi civiltà» dell'antichità. Nella misura in cui quelle tradizioni sociali conservarono la loro vitalità, seppure in forma residuale, anche i mestieri, gli strumenti, gli artefatti conservarono l'impronta indelebile dell'artigiano concepito come essere auto-creativo, come soggetto auto-produttivo.

Quello che originalmente distingue una tecnica libertaria da una autoritaria è qualcosa di più della scala di produzione, del tipo o della dimensione dell'attrezzatura e perfino qualcosa di più del modo in cui viene organizzato il lavoro, per quanto tutto ciò possa essere importante. Quella che è forse la causa cruciale del prodursi di questa distinzione è il sorgere di una

tecnica *istituzionale*: la corporazione sacerdotale, le emergenti burocrazie che la circondano e successivamente le monarchie e gli apparati militari e i relativi sistemi di credenze che convalidano l'intera struttura gerarchica e costituiscono il nocciolo autoritario di una tecnica autoritaria. Non è l'esigenza di surplus di ricchezza materiale che produce le gerarchie e le classi dominanti; al contrario sono le gerarchie e le classi dominanti che producono grandi surplus di ricchezza materiale. Mumford² ha perfettamente ragione quando dice che una delle prime macchine che appaiono nella storia non era un insieme inanimato di componenti tecniche ma una «megamacchina» animata di esseri umani ammassati, il cui lavoro coordinato su grande scala produsse le grandi opere pubbliche ed eresse i grandi monumenti funebri delle prime «civiltà». Ma le crescenti *burocrazie* religiose e secolari erano tecnicamente ancor più autoritarie: furono le *prime* «macchine» che resero poi possibile la «megamacchina» e la mobilitarono; e furono appunto loro a dirigere le sue energie verso fini autoritari.

Il più notevole risultato di quelle burocrazie, tuttavia, non fu il coordinamento e la razionalizzazione della «macchina umana», ma fu l'efficacia con cui ridussero i loro soggetti animati, i loro grandi eserciti di contadini e schiavi, a oggetti inanimati. La megamacchina poteva essere smontata altrettanto facilmente di quanto poteva essere montata e le sue «componenti» umane passavano la maggior parte della loro vita nella matrice organica di una società di villaggio. Più importante della megamacchina in sé fu l'oggettivazione del lavoro, e soprattutto dei lavoratori che la costituivano, operata dalle tecnologie istituzionali. Il lavoro e il lavoratore erano sottoposti non solo alla frusta dello sfruttamento materiale ma anche (il che era peggio) alla frusta della degradazione spirituale. Come ho già osservato, le gerarchie e le classi dominanti avanzarono le loro pretese di sovranità non solo elevando se stesse ma anche abbassando gli altri. I grandi eserciti delle corvé che trascinavano i grossi blocchi di pietra lungo le rive del Nilo per costruire le piramidi erano l'immagine non semplicemente di un'umanità oppressa, ma di animali disumanizzati e, alla fin fine, di oggetti inanimati su cui i sorveglianti e i potenti potevano esercitare il loro senso del potere³. Il loro sudore era un balsamo per il dominio, il tanfo dei loro corpi incenso per la tirannia, i loro cadaveri un trono per uomini mortali che gustavano l'inebriante sensazione della divinità. I molti dovevano essere umiliati perché

i pochi fossero esaltati.

È per noi difficile capire che le strutture politiche fanno parte della tecnica non meno degli strumenti e delle macchine. Questa difficoltà deriva anche dal fatto che la nostra mente è modellata su una metafisica dualistica di «struttura» e «sovrastruttura». Sezionare l'esperienza sociale, dividendo l'economico dal politico, il tecnico dal culturale, è diventato come una seconda natura. Ma, in parte, si tratta anche di una tendenza dovuta a opportunistica cautela politica, alla scelta deliberata di evitare scontri con la dura realtà del potere in un periodo di compromesso sociale. Meglio (e meno rischioso) occuparsi della tecnica in termini di strumenti, macchine, lavoro e progettazione che in termini di istituzioni politiche coercitive, cioè proprio di quelle strutture che modellano l'insieme della tecnica e del suo immaginario nella società moderna. Meglio occuparsi di come questa tecnica, intesa in senso riduttivo, possa avere determinati effetti distruttivi o costruttivi sull'ambiente naturale che non esplorare le deformazioni che produce in seno alla soggettività.

Una tecnologia liberatoria presuppone istituzioni liberatorie; una sensibilità liberatoria richiede una società liberatoria. Il «capovolgimento» degli strumenti è inconcepibile senza un radicale capovolgimento di tutte le relazioni sociali e produttive. Parlare di «tecnologie appropriate», di «strumenti conviviali», di «semplicità volontaria» senza mettere *radicalmente* in discussione le «tecnologie» politiche, gli «strumenti» della comunicazione e le «complessità» burocratiche che fanno di quei concetti «forme artistiche» elitarie, vuol dire tradire il loro potenziale rivoluzionario, il loro contenuto di sfida alla struttura sociale esistente. Ciò che rende particolarmente inappetibile la mentalità da «astronave» di un Buckminster Fuller e la mentalità manualistica di cataloghi, periodici e impresari del «movimento per la tecnologia appropriata» è la loro disponibilità a compromessi «pragmatici» con le tecnologie politiche degli apparati statali e parastatali che alimentano proprio quelle tecniche cui dicono di opporsi.

Una volta accettata l'idea che il termine «tecnica» deve includere anche le istituzioni politiche, manageriali, burocratiche, siamo costretti a cercare gli ambiti non tecnici (ovvero gli ambiti *sociali*) che hanno opposto resistenza al controllo tecnico della vita sociale. O, per dirla diversamente, com'è possibile che la sfera sociale assimili quelle macchine che alimentano la

meccanizzazione della società? Ho già osservato che la grande maggioranza dell'umanità ha spesso opposto resistenza allo sviluppo tecnico. Storicamente gli europei sono quasi i soli che abbiano mostrato un'elevata disponibilità acritica verso l'innovazione tecnica e anche questa propensione si è manifestata piuttosto tardi, con l'emergere del capitalismo moderno. Lo storico rompicapo su che cosa fa sì che alcune culture siano più disponibili di altre allo sviluppo tecnico può essere risolto solo indagando internamente le varie culture e individuando, se possibile, la natura del loro sviluppo.

Il tratto più importante della tecnica in una società preindustriale è il fatto che essa è in genere assai più *adattativa* che *innovativa*. Laddove una cultura è socio-strutturalmente ricca, ricca di relazioni umane, di responsabilità comunitarie, di un comune impegno solidale, essa tende a *elaborare* un nuovo sistema tecnico, anziché a svilupparlo. Tenute sotto il controllo dai vincoli dell'usufrutto, della complementarità, del minimo irriducibile, della disaccumulazione, le società primitive tendevano a elaborare la tecnica con grande prudenza e con un'acuta sensibilità per la sua integrabilità nelle istituzioni sociali esistenti. Che la tecnica riuscisse a modificare in modo significativo la struttura sociale era di gran lunga un'eccezione. L'innovazione tecnica avveniva in conseguenza di grossi mutamenti climatici o di invasioni violente che spesso modificavano tanto l'invasore quanto l'invaso. Anche quando la «sovrastuttura» di una società cambiava in modo rilevante o acquisiva un carattere profondamente dinamico, la «struttura» della società cambiava poco o nient'affatto. La soluzione dell'«enigma sull'immutabilità delle società asiatiche», come lo chiamava Marx, rappresentava dunque in realtà la soluzione dell'intero rompicapo sull'interazione tra tecnica e società. Quando la tecnica – burocratica, sacerdotale e dinastica, oltre che strumentale, meccanica e lavorativa – invase la vita sociale delle tribù e dei villaggi, quest'ultima tese a divergere dalla prima e a sviluppare una propria vita e una propria dinamica indipendenti. La capacità del villaggio asiatico di resistere alle invasioni tecniche o a inglobarle nelle sue forme sociali non risiedeva in una rigida «divisione sistematica del lavoro», come credeva Marx, ma nell'intensità della vita familiare, nell'alto livello di attenzione reciproca, di mutualità, di gentilezza umana che gli abitanti del villaggio condividevano come norme culturali, nei rituali che permeavano la vita personale e sociale, nel profondo senso di

radicamento in un gruppo comunitario, nel significato complessivo che questi elementi culturali davano alla comunità.

È sorprendente vedere come l'innovazione tecnica abbia lasciato intatte ampie zone di vita sociale e come spesso sia stata ben poco utile a spiegare i più rilevanti mutamenti storici. Nonostante gli straordinari mutamenti tecnici che portò, la rivoluzione neolitica introdusse mutamenti sociali relativamente insignificanti. In seno alle stesse comunità, la caccia coesistette con i nuovi sistemi di orticoltura fino alla soglia della «civiltà» e, in molte aree, sopravvisse ben addentro l'antichità. Gli insediamenti di villaggio conservarono ad esempio in Medio Oriente forti caratteri tribali. Il lavoro di James Mellaart su Çatal Hüyük⁴, una città neolitica della Turchia centrale, ci presenta una comunità piuttosto grande (nell'ordine delle migliaia di abitanti) e dotata di una tecnologia abbastanza sofisticata, che si caratterizza palesemente per matricentricità, egualitarismo e indole pacifica. Ancora nel 350 d.C. i Nazca delle regioni costiere del Perù forniscono «il quadro complessivo di un popolo sedentario democratico, senza le marcate distinzioni di classe dell'autoritarismo e probabilmente senza una religione istituita», osserva John Alden Mason. Diversamente dalla contigua e contemporanea cultura moche, la cultura nazca manifesta una scarsa differenza in ricchezza o povertà delle tombe, e le donne sembrano essere state considerate, a questo riguardo, pari agli uomini. La palese assenza di grandi edifici pubblici, di opere di ingegneria su grande scala, di templi piramidali, implica l'assenza di un'élite dirigente autoritaria. Sembra invece che il tempo libero della gente fosse impiegato in attività individuali, soprattutto nella produzione di tessuti raffinati e squisite ceramiche⁵.

Non è affatto certo che le tecniche neolitiche, come la ceramica, la tessitura, la metallurgia, la coltivazione del cibo e nuovi mezzi di trasporto abbiano alterato qualitativamente i valori di usufrutto, complementarità e minimo irriducibile prevalenti nelle società di cacciatori-raccoglitori. Anzi, in molti casi li rafforzarono. In tempi in cui l'espressione «rivoluzione neolitica» trasmette l'idea di un enorme mutamento sociale indotto dall'innovazione tecnica, non è forse inutile ristabilire un po' l'equilibrio sottolineando la continuità in termini di valori, prospettiva, responsabilità comunitaria che i nuovi villaggi conservarono e forse potenziarono.

La preistoria del Nuovo Mondo è una miniera di dati, argomenti,

provocazioni intellettuali, anche se il pregiudizio interpretativo neo-marxista ne riduce le culture a semplici reazioni a fattori climatici e tecnici. Anche dopo avere classificato le comunità indiane in base alla loro strumentazione tecnica e al loro ambiente naturale, si resta spesso stupiti dall'estrema somiglianza che manifestano quanto ad atteggiamenti culturali di base perfino nelle forme cerimoniali. Si riscontrano straordinarie affinità di prospettive, di convenzioni umane, di solidarietà comunitaria, di attenzione reciproca, che scavalcano le specificità economiche (raccolta, caccia, agricoltura o combinazioni di esse); affinità assai più accentuate a livello comunitario della società che non ai vertici politici o semi-politici.

La tecnica, intesa in senso strettamente strumentale, non spiega appieno (e neppure abbastanza) le differenze istituzionali tra una federazione democratica come quella irochese e un impero profondamente dispotico come quello inca. Da un punto di vista strettamente strumentale, entrambe le strutture disponevano di una tecnica quasi identica; entrambe praticavano l'orticoltura con attrezzi primitivi e zappe di legno. Le loro tecniche relative alla tessitura e alla lavorazione dei metalli erano molto simili, i loro recipienti similmente funzionali. Come tutte le società del Nuovo Mondo, anch'esse non conoscevano l'uso agricolo dei grandi animali domestici, né conoscevano l'aratro, i veicoli a ruote, il tornio vasario, l'arcolaio, il telaio meccanico, l'arte della fusione, il mantice o i più rudimentali attrezzi di falegnameria... insomma non conoscevano gran parte delle tecniche che caratterizzano il progresso neolitico. Se si considera la strumentazione degli Irochesi e degli Inca, li si collocherebbe più nel Paleolitico che nel Neolitico. E neppure si trovano spiccate differenze fra i due dal punto di vista del loro atteggiamento verso la messa in comune delle risorse, il mutuo appoggio, la solidarietà interna. A livello *comunitario* della vita sociale, Irochesi e Inca erano profondamente simili.

Eppure, a livello *politico* della vita sociale, la struttura confederale democratica delle cinque tribù irochesi è palesamente e radicalmente diversa dalla struttura dispotica, centralizzata, dello Stato inca. Nel primo caso ci troviamo di fronte a una confederazione libertaria, con capi eletti e revocabili (in qualche caso scelti anche dalle donne), assemblee popolari, procedure decisionali basate sull'unanimità in seno al consiglio tribale riunito in merito a questioni di guerra, una struttura di parentela prevalentemente matrilineare

e un notevole livello di libertà individuale. Nel secondo caso ci troviamo di fronte a uno Stato fortemente autoritario, organizzato attorno alla persona di un «imperatore» divinizzato, dal potere illimitato, e caratterizzato da un'estesa infrastruttura burocratica, dalla discendenza patrilineare e dalla sottomissione assoluta degli agricoltori. La gestione comunitaria delle risorse e dei prodotti avveniva nelle tribù irochesi a livello di clan. Tra gli Inca, al contrario, le risorse erano per lo più proprietà statale e buona parte della «produzione» imperiale era pura confisca di cibo e tessuti, ridistribuiti tramite magazzini centrali e locali. Gli Irochesi lavoravano insieme liberamente, più per inclinazione che per obbligo; i contadini inca prestavano corvé a un apparato sacerdotale di sfruttamento palese, gestito quasi industrialmente.

Senz'altro anche i fattori climatici e geografici contribuirono a modellare le strutture dei due sistemi sociali. Un'area coperta da fitte foreste può essere stata più consona a produrre unità politiche meno strettamente collegate che non aree geografiche aperte, di alta visibilità comunitaria. La variegata fisiografia delle Ande, dalla lussureggiante Amazzonia alle pendici quasi nude delle montagne della costa pacifica può avere favorito la mobilitazione del lavoro, la concentrazione di risorse di ecosistemi diversi e una ridistribuzione dei beni più sicura e diversificata. Però, quella stessa configurazione montuosa che alimentò il decentramento delle *poleis* greche non sembra avere inibito la centralizzazione degli Inca, così come quella foresta temperata che diede vita nell'Europa medievale a una società gerarchica non fu di ostacolo alla stupenda elaborazione di una democrazia egualitaria nell'America precolombiana.

Retrospettivamente, un'attenta analisi della strumentazione tecnica può aiutarci a capire *come* una banda si sviluppò in tribù, questa in *chiefdom* e questo in Stato, ma non a spiegare *perché* questi passaggi ebbero luogo. Da tempo immemorabile le gerarchie e le classi hanno fatto uso di «semplici» spostamenti di accento per capovolgere le relazioni sociali da sistemi di libertà a sistemi di dominio, senza omettere una sola parola del vocabolario della società organica: paradossalmente questa astuzia dei dominanti dà la misura di quale valore la comunità attribuisse alle sue tradizioni di eguaglianza e complementarità.

Indipendentemente dalla preistoria del Nuovo Mondo, e assai prima, un ampio sviluppo sociale prese le mosse in Medio Oriente e di lì si irradiò su

tutto il continente europeo. La rivoluzione neolitica del Vecchio Mondo fu tecnicamente più spettacolare e più antica di quella del Nuovo. Tuttavia, la tecnica intesa in senso strettamente strumentale spiega assai poco delle radicali trasformazioni che portarono la società a sistemi semi-industrializzati, e relativamente meccanizzati, di agricoltura, ceramica, metallurgia, tessitura e soprattutto a un sistema estremamente coordinato di mobilitazione del lavoro.

Nessuno dei grandi imperi dell'antichità andò di fatto oltre il livello tecnico del tardo Neolitico e della prima età del ferro. Da un punto di vista strumentale, la loro era una tecnica di piccola scala:

Sotto il dominio romano, il mondo antico aveva di fatto raggiunto una specie di *climax* in campo tecnologico. Alla fine del periodo romano, molte tecnologie erano arrivate al più alto livello possibile, date le attrezzature allora disponibili, e per progredire ulteriormente sarebbero stati necessari impianti più grandi o più complessi. Eppure, nonostante i Romani fossero ben capaci di gigantesche imprese, le loro tecnologie rimasero a livello di piccole attrezzature. Così, ad esempio, se era necessario aumentare la produzione di ferro, veniva moltiplicato il numero delle fornaci, ma le singole fornaci restavano della stessa dimensione. L'idea di costruire una fornace più grossa e di escogitare i macchinari necessari al suo funzionamento sembra essere stata al di là della mentalità romana. Il risultato fu che gli ultimi secoli del dominio romano produssero ben poco di tecnologicamente nuovo. Non venne scoperta alcuna nuova materia prima, non vennero inventati nuovi procedimenti, e si può in effetti dire che l'innovazione tecnologica era cessata prima della caduta di Roma⁶.

E tuttavia ci fu certamente innovazione, non negli strumenti di produzione ma negli strumenti di amministrazione. Quanto a burocrazia, sistema giuridico, forze armate, mobilitazione del lavoro e centralizzazione del potere, l'impero romano fu, al suo apice, l'erede se non l'eguale dell'apparato autoritario degli imperi precedenti.

Probabilmente nessun sistema imperiale del Vecchio Mondo eguagliò mai il carattere totalitario dell'Egitto e la brutalità degli Assiri. Fu il lavoro forzato delle corvé che diede al Medio Oriente i suoi edifici pubblici, i templi, i monumenti sepolcrali, le sculture megalitiche e le sue opere idrauliche mirabilmente coordinate. Egitto e Mesopotamia arruolarono centinaia di migliaia di persone per innalzare quelle strutture monumentali che ancora oggi testimoniano della loro esistenza. Tuttavia, inizialmente le requisizioni di lavoro dei dispotismi mediorientali non facevano distinzioni di classe o di *status*: artigiani e contadini, gente di città e gente di campagna, ricchi e poveri, scribi e manovali e perfino i sacerdoti egizi... tutti erano

soggetti alle *corvé* per lo Stato. Successivamente questa «democrazia» del lavoro sarà solo formalmente rispettata e alla fine lascerà il posto a un obbligo palesemente imposto solo ai poveri della città e della campagna.

Nelle regioni abitate da piccoli agricoltori era difficile stabilire Stati totalitari. Era assai più facile che si sviluppassero, come di fatto si svilupparono, lì dove la posizione dei piccoli agricoltori si era andata indebolendo o dove erano presenti grandi surplus di manodopera. Cartagine e Roma svilupparono un'economia agricola latifondista, con l'impiego di squadre di lavoro costituite per lo più da schiavi. Sparta introdusse un sistema comunistico a élite guerriera, in cui ogni cittadino aveva diritto per nascita alla rendita di un piccolo fondo, proprietà dello Stato, che veniva coltivato da *iloti* (una specie di schiavi) e che ritornava alla *polis* dopo la sua morte. Al contrario, Atene e la Palestina ebraica svilupparono una classe di piccoli proprietari contadini che coltivavano la terra con il lavoro dei familiari e spesso anche di due o tre schiavi.

Tuttavia, a parte qualche Stato basato sull'agricoltura individuale, il vero tratto distintivo delle prime «civiltà» fu un sistema estensivo di mobilitazione del lavoro, parzialmente o totalmente impegnato nella coltivazione e nelle opere monumentali. Laddove erano necessari complessi sistemi di irrigazione, le classi inferiori delle società fluviali si videro garantite, dall'organizzazione totalitaria del lavoro e della redistribuzione dei prodotti, un livello di sicurezza più elevato di quello che avrebbero potuto godere individualmente. Ci sono, a questo proposito, documenti funebri egizi che celebrano i faraoni per essere riusciti ad alleviare carestie locali. Ma ciò che i contadini guadagnarono sotto forma di «assicurazione» contro le imprevedibilità della natura lo avevano più che perso sotto forma di lavoro pesante imposto loro per opere monumentali spesso del tutto inutili. E oltretutto non è neppure certo quello che credettero gli archeologi della generazione scorsa, e cioè che i regimi ipercentralizzati del Vecchio (e del Nuovo) Mondo abbiano potenziato di molto il coordinamento e l'efficacia dei sistemi irrigui alluvionali. In realtà, una rete perfettamente curata di fossi, canali e laghetti artificiali è presente nelle zone aride assai prima che emergessero le «grandi civiltà» dell'antichità. Il fatto che le comunità «idrauliche» del mondo predinastico fossero seriamente afflitte da conflitti riguardanti diritti di terre e di acque costituì evidentemente un grosso

problema, ma la centralizzazione spesso servì solo a innalzare il conflitto a un livello ancor più distruttivo, quello della guerra tra regni e imperi.

Tanto nel Vecchio quanto nel Nuovo Mondo, lo stupefacente sviluppo di Stati centralizzati, con la sua proliferazione di cortigiani, nobili, sacerdoti e guerrieri, fu sorretto da una tecnologia istituzionale estremamente parassitaria, fatta di burocrati, appaltatori di imposte, magistrati, militari, e da un sistema di credenze basato sul sacrificio e l'abnegazione. Senza questa tecnologia politica, sarebbero stati inconcepibili la mobilitazione del lavoro, l'ammasso di grandi surplus materiali e l'impiego di una tecnica strumentale sorprendentemente semplice per opere monumentali. Oltre a irregimentare un elevatissimo numero di uomini per determinati compiti, quella tecnologia istituzionale aveva tre scopi essenziali: intensificare il processo lavorativo, astrarlo e oggettificarlo. La manodopera venne ammassata deliberatamente perché lo Stato potesse estrarre tutto il lavoro possibile dalle «masse», ridurlo a tempo di lavoro indifferenziato e trasformare gli esseri umani in puri strumenti di produzione. Storicamente, questa scellerata trinità di intensificazione-astrazione-oggettivazione pesò maleficamente sullo sviluppo sociale dell'umanità ancor più del mito teologico del peccato originale. E, per produrre questa piaga, non fu necessaria alcuna «rivoluzione» nel campo delle macchine e degli attrezzi. Si originò innanzi tutto dallo sviluppo della gerarchia in élite guerriere cristallizzate e dalla genesi di una tecnica amministrativa destinata poi ad assumere un carattere decisamente industriale, una tecnica che troverà la sua espressione più completa nel moderno sistema di fabbrica.

L'economia feudale del Medio Evo, così come il sistema corporativo delle città medievali, non venne mai a patti con la concezione antica del lavoro e della tecnica. Le tradizioni tribali germaniche, intrise dell'idea romana di giustizia, vissero per secoli in irrisolta tensione con le pretese centraliste di monarchie materialmente deboli e di un papato ideologicamente sospetto. Ricacciata dal Mediterraneo, l'Europa si ritirò nelle sue folte foreste, negli acquitrini, sulle montagne, vittima dei suoi invasori dal nord e dall'est. Il feudo diventò l'interregno sociale che sgombrò il terreno per un nuovo punto storico di partenza. A partire dall'undicesimo secolo la tecnica fece un balzo in avanti come non si era più visto dalla rivoluzione neolitica. All'uso di mulini a vento seguì il collare per cavalli da tiro (che consentì il traino di aratri pesanti e di grandi carri per il trasporto terrestre delle merci),

poi, in successione, ci furono sorprendenti progressi nella metallurgia, negli attrezzi metallici e in agricoltura, nacque una complessa tecnica meccanica, per lo più basata su componenti lignee, e infine una versione sofisticata dell'antica ruota ad acqua che avrebbe sorpreso i migliori ingegneri romani.

Eppure nessuna di queste innovazioni tecniche produsse alcun mutamento decisivo nelle relazioni sociali medievali. Le città medievali erano in genere più democratiche dei centri urbani dell'antichità (con l'eccezione della *polis* greca), il sistema agrario era meno mobilitato e razionalizzato, i mestieri artigianali più individualistici e democraticamente strutturati. Non si può dare ragione di questo positivo insieme di circostanze socio-tecniche senza prendere in considerazione il fatto che lo Stato e le sue burocrazie avevano in quell'epoca toccato il nadir, nella storia della centralizzazione politica. Fino all'emergere degli Stati nazionali in Inghilterra, Francia e Spagna, tra il quindicesimo e il diciassettesimo secolo, l'Europa fu relativamente libera da quei dispotismi e da quelle burocrazie che avviluppavano la vita sociale in Nord Africa, Medio Oriente e Asia.

La classe che più beneficiò del sorgere dello Stato-nazione fu la borghesia europea. Le monarchie sempre più centralizzate e le loro crescenti burocrazie imposero la pace del re ai traffici commerciali terrestri, i tribunali del re ai sistemi locali di giustizia arbitrale, la zecca del re alla moneta metallica irregolarmente coniata da baroni-predoni finanziari, la marina del re ai covi dei pirati, gli eserciti del re ai mercati di recente colonizzazione. Fu questa struttura, ancor più di qualunque rimarchevole «progresso» nel campo della tecnica strumentale, a fornire la base per il successivo grande sistema di mobilitazione del lavoro: la fabbrica. Le origini moderne del lavoro astratto si trovano non solo nell'economia di mercato e nel suo sistema ben definito di ragioni di scambio, ma anche nella campagna inglese. Fu lì che i *factors* (commissionari), che portavano le materie prime e i semi-lavorati a quanti lavoravano a domicilio, finirono a un certo punto con il raccogliere quei lavoratori sotto un solo tetto, la *factory* (fabbrica) appunto, per razionalizzare e intensificare una tecnica piuttosto tradizionale, sotto l'occhio attento dei capisquadra e lo sguardo gelido di imprenditori industriali meschini e astuti.

La fabbrica primitiva non introdusse radicali novità tecniche, se non l'astrazione, la razionalizzazione e l'oggettivazione del lavoro e degli esseri umani che l'incarnano. La filatura, la tessitura, la tintura continuarono a

essere fatte con le stesse macchine che avevano usato per generazioni i lavoratori a domicilio. Solo un secolo più tardi vennero inventati nuovi macchinari e solo allora vennero introdotti i motori. Tuttavia, una nuova tecnica aveva soppiantato la vecchia: la tecnica della sorveglianza, con la sua spietata intensificazione del processo lavorativo, con l'introduzione della paura e dell'insicurezza, con degradanti forme di controllo. Mentre i «commissionari» avevano comprato prodotti, non persone, la fabbrica comprò persone, non prodotti. Da qualcosa incorporato nei prodotti, il lavoro divenne così una facoltà della gente, trasformando individui relativamente autonomi in prodotti amministrati e dando ai prodotti un'autonomia che li rendeva simili agli esseri umani. La qualità animata che acquisirono le cose – una qualità che Marx ben definì «feticismo delle merci» – venne comprata a spese della qualità animata delle persone. Fu così prodotta una classe inferiore che era quasi inorganica quanto la fabbrica in cui lavorava e gli strumenti che adoperava: una transustanziazione dell'umanità destinata ad avere profonde conseguenze per il retaggio del dominio e per il futuro della libertà umana.

La fabbrica è riuscita, da allora in poi, a dispiegare al suo servizio un complesso fantastico di motori, macchine, marchingegni, ma il suo risultato più importante si è avuto nel campo della tecnica amministrativa. L'evoluzione dalla società per azioni alla multinazionale, dal sanguigno e nerboruto caposquadra all'affabile funzionario poliglotta, è altrettanto impressionante dello sviluppo dell'armamentario tecnico della fabbrica. Similmente si è trasformato lo Stato, e la corte reale, con i suoi giudici circoscrizionali itineranti e i suoi scrivani dalle dita macchiate di inchiostro, ha lasciato il posto a un'enorme struttura burocratica che, insieme al braccio armato militare, ha costituito uno Stato-nazione in seno alla nazione. E l'apparato burocratico che sorreggeva monarchie totalitarie come quella inca e quella faraonica ci appare oggi minuscolo al confronto delle burocrazie pubbliche e private di una sola città commerciale americana, europea o giapponese.

La descrizione di questo sviluppo, tuttavia, non è ancora spiegazione. La burocrazia, intesa come specifica tecnica istituzionale, ha forse origini che risalgono al mondo primordiale. Non alludo solo alla dialettica interna alla gerarchia che produsse un retaggio del dominio in forma di gerontocrazie,

caste sacerdotali, patriarcato e capi militari. Alludo anche alla sfera civile del maschio che produce sistemi cerimoniali e militari razionalizzati come meccanismi di compensazione per il suo *status* ambivalente nella società organica. Egli necessariamente non si realizza tanto in una società domestica, dove la donna è al centro dell'autentica attività sociale, quanto piuttosto in una società civile, soprattutto se fa di quest'ultima una sfera di vita complessa, pienamente articolata e strutturata. È in gioco la sua stessa identità in un mondo dove la produzione e la riproduzione sono incentrate attorno alla donna, dove la «magia» della vita è intrinseca ai processi vitali della donna, dove l'allevamento dei figli, l'organizzazione della casa e la fecondità della natura sembrano essere funzioni della sessualità e della personalità della donna. Che egli sia o no invidioso della matricentricità è irrilevante; quello che conta è che deve sviluppare una propria identità che può esprimersi, nella sua forma più distorta, attraverso la guerra, l'arroganza, l'assoggettamento.

L'identità maschile non *deve* necessariamente realizzarsi nel campo del dominio, ma dove questo di fatto avviene su scala significativa il risultato è fatale per tutto l'ambiente sociale. Non ne viene trasformata solo la singola comunità in cui la sfera civile si è fatta sfera politica e, spesso, militare, ma anche le comunità circostanti devono reagire, in modo difensivo o aggressivo, al marcio che si è formato nell'ecosistema sociale. Una cultura democratica, egualitaria, probabilmente matricentrica come quella andina dei Nazca sarebbe stata costretta a reagire aggressivamente a una cultura autoritaria, gerarchica, patricentrica e militarista come quella dei vicini Moche. Prima o poi si sarebbero necessariamente trovati di fronte, organizzati entrambi in forme tiranniche, oppure i Nazca avrebbero dovuto sottomettersi ai Moche. Dato un sufficiente grado di esposizione a forze esogene, è sempre stato operante un processo di selezione negativa a livello di vita politica, una selezione che favorisce l'espansione delle culture più crudeli a spese di quelle più miti. Quello che stupisce, nella storia dello sviluppo sociale, non è l'emergere dei dispotismi nel Vecchio e nel Nuovo Mondo, ma semmai la loro *assenza* in grandi aree geografiche. Il fatto che tante culture *non* abbiano seguito la via sociale allo Stato, al lavoro mobilitato, alle distinzioni di classe e alla guerra professionale, il fatto che spesso abbiamo preferito ritirarsi in aree remote per sfuggire a questo destino,

è una prova formidabile della mite forza della società organica.

Il più importante tra i fattori ideologici che favorirono lo sviluppo del capitalismo nella società europea fu forse il cristianesimo, con la sua marcata enfasi sull'individualità, la sua alta considerazione del ruolo redentore del lavoro, il suo elevare il soprannaturale sulla natura concreta, la sua negazione dell'importanza di una comunità che non fosse l'universale congregazione papale. Che l'iniziativa individuale, più ancora di un profondo senso di individualità, potesse promuovere la volontà e l'inventiva umana, è cosa abbastanza ovvia. E tuttavia, i vari Thomas Edison e Henry Ford, volgari caricature dei biblici «uomini irosi», non furono grandi individui, bensì solo ego rampanti. La trasformazione della volontà di Geova in volontà umana fu una tentazione troppo ovvia perché le si potesse sfuggire. Ma anche gli ecclesiastici e i missionari della Chiesa, spinti dal loro zelante fanatismo, ebbero palesemente più i tratti del borghese che dell'eroe omerico che viveva secondo i canoni di una cultura dell'onore.

Questa enfasi sull'io individuale venne rafforzata dall'ossessione cristiana del lavoro. Teoricamente la Chiesa apprezzava e premiava più la fede che le opere, più la contemplazione che il lavoro, ma in pratica gli ordini monastici medievali furono istituzioni lavorative mondane che lasciarono una profonda impronta sull'ambiente rurale circostante, tecnologicamente sottosviluppato. I monasteri ebbero un ruolo di rilievo nell'innovazione tecnica e nella razionalizzazione del lavoro, e la loro opera missionaria non aprì la strada solo alla diffusione della fede ma anche alla diffusione della conoscenza tecnica e dell'organizzazione razionale del lavoro. E in questo campo trovarono buona accoglienza, perché non c'era alcun bisogno di predicare un vangelo del lavoro a comunità agrarie, estremamente impoverite, che avevano un disperato bisogno della sapienza tecnica degli ordini monastici istruiti e disciplinati.

L'etica del lavoro, anche se è ora considerata una trovata calvinista, non fu un'invenzione della borghesia e neppure delle classi dominanti preindustriali. Per ironia della sorte, se ne possono seguire a ritroso le tracce fino agli strati sociali più poveri. L'etica del lavoro fa la sua prima comparsa in *Le opere e i giorni* di Esiodo⁷, una Iliade contadina del settimo secolo a.C., il cui titolo e il cui stile anti-eroico riflettono l'omaggio reso dal povero alla sua povera vita. Per la prima volta in un documento scritto, il lavoro (e

non la prodezza) viene presentato come attributo di nobiltà e responsabilità personale. L'uomo virtuoso che piega il collo al giogo della fatica sta al centro del palcoscenico poetico, spazzando via l'aristocratico che parassitizza il suo lavoro. Così, i poveri costruiscono le loro virtù sugli attributi della fatica, della rinuncia, della frugalità, proprio per affermare la loro superiorità sui privilegiati che godono dell'ozio, della gratificazione, del piacere. Solo successivamente le classi dominanti scoprirono quale nascosto tesoro ideologico avesse loro lasciato Esiodo. Anch'essi presero a lodare le virtù della povertà: l'umile troverà un tesoro in cielo, mentre l'arrogante pagherà all'inferno il fio del suo peccaminoso paradiso in terra.

Così, il duro lavoro ha la sua ricompensa per la massa cristiana, proprio come la contemplazione ce l'ha per gli eletti. Queste ricompense, beninteso, restano piuttosto vaghe: un'eterea vita sempiterna che può ben essere più noiosa della vita terrena, un'incessante adorazione di Dio, un mondo privato di quelle gustose concretezze che rendono Cuccagna tanto più attraente del paradiso. Già con le sue astrazioni soprannaturali il cristianesimo comincia a generare le astrusità della materia astratta e del lavoro astratto. Geova è un Dio innominato, la natura è l'epifenomeno del suo Verbo e perfino le opere buone sono meno virtuose dell'operare in sé.

La dissociazione dell'operare dalle opere, dell'astratto processo lavorativo dai concreti valori d'uso che il lavoro produce, è terribilmente distopica. I concreti valori d'uso delle cose che ancora sopravvivono in un mondo che li ha per lo più ridotti a valori di scambio ci narrano una storia sepolta sotto la deforme vita della merce. Negarli significa negare l'umano diritto alle soddisfazioni e ai piaceri che sottendono. Una prospettiva smaccatamente ascetica e razionalista è l'esatto opposto della prospettiva edonista e istintuale. Ma questa negazione è per l'appunto la funzione di una teologia che pone il verbo prima del fatto, il soprannaturale prima della natura e l'operare prima delle opere.

Sulle grandi questioni ideologiche il cristianesimo presenta meno differenze rispetto a Galileo di quanto non si rendessero conto entrambi. L'universo galileiano di materia inerte e di moto perpetuo differisce assai poco dalla concezione cristiana di una natura di per sé insensata senza la luce di un celeste soprannaturale. E infatti, ai tempi di Newton, si potevano leggere (e anche scrivere) i *Principia* senza provare alcun senso di conflitto

tra la Chiesa e la Reale Accademia. Ciò che così a lungo separò punti di vista imparentati, come quello cristiano e quello scientifico, fu l'ingenuità e la diffidenza: la fumata della pace tra i due avvenne infine non nel fornello di una pipa indiana, ma nelle eruttanti ciminiere dell'industria moderna.

In fondo, nessuna religione più fervidamente di quella cristiana attaccò l'autenticità, l'intensità, la significatività dell'appartenenza comunitaria. L'apologia stoica della *humanitas* universale non implicava il rifiuto della fedeltà alla propria comunità ma solo il riconoscimento individuale di un'affinità mistica alla «città dell'Uomo». La predicazione cristiana di una *humanitas* universale era invece sottilmente ingannevole. Riconobbe accortamente le pretese dello Stato e nel contempo cercò di sostituire le esigenze comunitarie con l'appello alla Città di Dio, vale a dire la Chiesa. La gelosia della Chiesa per la lealtà comunitaria dei cristiani era letale: la religione esigeva una stretta obbedienza all'infrastruttura clericale. L'idea di congregazione implicava che il clero avesse la priorità rispetto a qualunque istanza comunitaria, anzi rispetto a ogni rapporto interpersonale che non fosse ordinato da Dio, rispetto a tutti i codici di solidarietà che non fossero le leggi del Codice deuteronomico e dei dettami di Cristo ai suoi discepoli. Così, la Chiesa visse in aperta ostilità con la comunità, proprio come lo Stato non poté tollerare il patto di sangue neppure nella sua forma patriarcale. Il capitalismo industriale trovò una perfetta coincidenza tra la concezione borghese e quella cristiana della cittadinanza: l'io fluttuante, privato delle radici comunitarie, divenne il suo ideale di individualità e di personalità. Gli «uomini senza padrone» che tutte le società precedenti avevano così profondamente temuto, si trasformarono nella nuova immagine del libero imprenditore, fiducioso in sé soltanto, la cui controparte è il proletario sradicato e spossessato.

Ci si deve ben rendere conto di che cosa significò, per lo spirito dell'innovazione tecnica, questo tentativo di spogliare la tecnica della sua matrice comunitaria. Se il vero significato della *techné* implica un'enfasi etica sul limite, questa enfasi era solo valida laddove c'era un'entità sociale che la nutrisse e rafforzasse. Nella misura in cui la *techné* venne contrapposta alla comunità, essa perse le sue originarie connotazioni etiche e assunse un significato strettamente strumentale. Quando i vincoli sociali basati sull'etica e sulle istituzioni comunitarie furono distrutti ideologicamente e fisicamente,

la tecnica poté essere svincolata da ogni altro dettame che non fossero l'egoismo privato, il profitto, l'accumulazione e le esigenze di una predatoria economia di mercato. I limiti che avevano tenuto la tecnica in una matrice sociale scomparvero, e per la prima volta nella storia la tecnica fu libera di svilupparsi autonomamente, senza altri fini se non quelli imposti dal mercato.

I Romani replicavano le loro piccole fornaci siderurgiche, anziché ingrandirle, non perché fossero tecnologicamente ottusi, ma perché le comunità di cui era costituito l'impero tenevano sotto controllo la sua tecnica strumentale e istituzionale. Dire che la mente romana non poteva concepire fornaci più grandi significa rivelare che la sua immaginazione tecnica era modellata su una concezione artigiana del mondo, per quanto grandiosa fosse la sua immaginazione politica. Questa biforcazione di Stato e società, di potere politico centrale e di comunità, è di cruciale importanza per capire la natura di una tecnologia libertaria e il rapporto tra tecnologia e libertà.

La società organica, per quanto deformata istituzionalmente e inquinata dalle «civiltà» preindustriali, conservava un grado elevato di vitalità nella vita della gente cosiddetta comune. La famiglia allargata funzionava ancora come forma attenuata del clan tradizionale e spesso ne costituiva un valido sostituto. Gli anziani godevano ancora di un considerevole prestigio sociale anche dopo il declino del loro *status* politico e i legami di parentela erano ancora abbastanza forti, se non decisivi, nella definizione di molte relazioni umane fondamentali. Il lavoro comunitario era parte cospicua dell'attività economica del villaggio, soprattutto in campo agricolo, dove era cementato dall'esigenza di condividere attrezzi e bestiame, di mettere insieme le risorse nei periodi difficili e di alimentare una reciprocità tecnica senza la quale molte comunità non sarebbero sopravvissute alle crisi più gravi. Non c'è bisogno di andare a cercare, come Marx, «il possesso in comune della terra» o un'«immodificabile divisione del lavoro» che serviva da «piano prefissato e base per l'azione» nei villaggi amerindi, per sapere che sotto il fitto tappeto politico dello Stato c'era un attivo mondo sociale sotterraneo basato sul consenso, sull'accordo ideologico, su costumi condivisi, su una comunanza di credenze religiose.

Sono tratti, questi, presenti anche laddove i dispotismi politici tendono a essere assai invadenti e a segnare spesso in profondità l'atteggiamento contadino nei confronti del lavoro. I loro aspetti più appariscenti ci danno la

misura di quanto un lavoro comunitario, per quanto faticoso, possa essere trasformato dai lavoratori stessi in un'occasione festosa, che serve a rafforzare i legami comunitari. In una ricostruzione dei costumi lavorativi dei contadini inca, Mason ipotizza:

Ogni lavoro cooperativo deve essere stato un'occasione gioiosa e non onerosa, con grandi bevute di *chicha*, scherzi e canti in onore degli dèi quando venivano lavorate le terre del clero o in onore dell'imperatore quando erano impegnati sulle terre statali. Quando era finito il lavoro sui campi degli dèi e poi su quelli del governo, la gente era libera di coltivare i propri campi. C'era uno spirito comunitario di aiuto reciproco, e se un uomo era chiamato altrove per obblighi di Stato, come ad esempio il servizio militare, i suoi vicini badavano tranquillamente ai suoi campi⁸.

Per quello che le recenti ricerche e scoperte archeologiche ci dicono sugli usi e costumi degli Inca in fatto di lavoro, la descrizione di Mason sembra ragionevolmente verosimile. Sotto la massiccia struttura di uno Stato estremamente dispotico che teneva sotto stretta sorveglianza le classi inferiori, i contadini vivevano una loro vita propria, socialmente organica. In effetti, lo Stato inca riconosceva implicitamente questa realtà nascosta quando puniva l'intera comunità per determinate infrazioni ai regolamenti statali commesse da singoli individui. Si tratta del resto di una pratica antica e universale che ricorre ripetutamente lungo la storia. Una delle più vivide testimonianze di come forme tradizionali di lavoro comunitario siano giunte fino ai tempi moderni, trasformando spesso una fatica estenuante in un lavoro festoso la troviamo in *Anna Karenina* di Tolstoj. Levin (controfigura dell'autore) osserva i contadini che stanno affienando nella tenuta di sua sorella. Siede «affascinato» su un mucchio di fieno mentre i prati brulicano di contadini che briosamente tagliano l'erba, ammucchiano il fieno e lo buttano con i forconi nei carri.

Di fronte a lui, alla curva del fiume dietro lo stagno, si muoveva una fila gaiamente colorata di contadine, che chiacchieravano allegramente ad alta voce, mentre il fieno sparso veniva rapidamente ammucchiato in andane zigzaganti sul verde pallido del prato tagliato.

Gli uomini seguono le donne con i forconi finché la fienagione è quasi finita. Il dialogo che segue è impareggiabile:

«Affiena quando splende il sole e avrai un buon fieno», disse il vecchio apicoltore accoccolandosi di fianco a Levin. «Che bel fieno, signore! È tè, non fieno. Guarda, signore, come lo tirano su! Come

dare granoturco alle anatre», aggiunse, indicando i mucchi che andavano crescendo.

Il lavoro è quasi finito e l'apicoltore chiama suo figlio, che gli risponde:

«L'ultimo, babbo!», gridò il giovane, tirando le redini per trattenere il cavallo e, sorridendo, diede un'occhiata a una vivace contadina dalle guance di rosa che, in piedi, guidava un altro carro, facendo schioccare le redini»⁹.

È certo forte la tentazione di focalizzare la nostra attenzione, in fatto di tecnologia e di innovazioni tecnologiche, sulle opere di vasta scala, basate sulla mobilitazione del lavoro, tanto care ai primi Stati e alle prime classi dominanti. Le realizzazioni del potere – i suoi templi, i suoi monumenti funebri, i suoi palazzi – evocano un radicato timore sacro del potere stesso. I sistemi idraulici dei grandi imperi alluvionali, come quello egizio, quello mesopotamico, quelli asiatici e le città, le strade, le strutture megalitiche dell'America precolombiana gettano una lunga ombra sulla storia. Tragicamente, questa ombra ha in gran parte oscurato la tecnica di quei contadini e di quegli artigiani che costituivano la base della società: la loro rete diffusa di villaggi e cittadine, le loro fattorie «a mosaico» e i loro orti familiari, le loro piccole aziende, i loro mercati organizzati attorno al baratto, i loro sistemi di lavoro profondamente mutualisti, il loro acuto senso di socialità, i loro mestieri stupendamente individualizzati, le risorse locali che davano lavoro e sostentamento alla cosiddetta gente comune. Una storia completa della tecnologia, dell'agricoltura e dell'artigianato dal punto di vista della gente comune, così come una storia completa delle donne, delle minoranze etniche e in genere degli oppressi, non è ancora stata scritta.

In alcuni casi (e lo si è saputo recentemente) anche grandi imperi politici come quello ittita si basavano prevalentemente su un sistema agricolo di piccole fattorie. Tipicamente, in queste fattorie lavoravano cinque o sei persone, con l'impiego forse di una coppia di buoi, e la terra coltivabile era suddivisa tra varie colture erbacee, vigne, frutteti, pascoli per piccole greggi di pecore e capre. In epoca imperiale romana, accanto agli immensi *latifundia*, lavorati da migliaia di schiavi, coesistevano le piccole aziende contadine tramandatesi dal periodo repubblicano. I bei terrazzamenti che caratterizzarono l'agricoltura dall'Indonesia al Perù non furono costruiti tanto per lo Stato quanto per i bisogni della famiglia allargata e della comunità locale. Anche se le corvé di lavoro nella Cina della dinastia Zhou (sesto

secolo a.C. circa) coinvolgevano forse cinque milioni di miserabili (sorvegliati da un esercito di cinquantamila soldati), la grande maggioranza dei contadini continuò tuttavia a lavorare sui propri appezzamenti, con colture erbacee e arboree diversificate, e ad allevare animali domestici. Perfino l'agricoltura azteca, nonostante lo Stato militarista e profondamente dispotico che governava il Messico centrale, era organizzata soprattutto attorno a un'orticoltura di tipo classico, come i deliziosi orti galleggianti (*chinampas*) che bordavano il lago di Mexico e si inoltravano lungo i bassi fondali.

Vista a livello della sua «base» agricola, l'Europa medievale potrebbe benissimo rappresentare l'apoteosi della piccola azienda a colture diversificate, nel contesto sociale di una società di classe. Il famoso «sistema del campo aperto», con rotazione di maggese e di seminativo, era strutturato per strette strisce di terreno lavorate individualmente. Tuttavia, la coltivazione a strisce implicava necessariamente un coordinamento nella semina e nella raccolta tra coltivatori di strisce contigue, tale che i contadini normalmente avevano in comune le bestie da tiro, gli aratri e le attrezzature. Non infrequentemente avevano luogo periodiche ridistribuzioni delle strisce, per soddisfare i bisogni materiali di famiglie divenute più numerose. A livello di villaggio, questa collaborazione tecnica si traduceva in libere assemblee contadine, in un vivo senso di reciprocità e nel rafforzamento di arcaiche tradizioni comunitarie, come l'uso civico delle terre incolte per il pascolo degli animali e per la raccolta di legna da ardere e da costruzione. L'economia feudale dei vari signori locali non prevalse affatto su questa società di villaggio di tipo libertario; aveva maggiore presa semmai, ma in misura decrescente, sulle città artigiane e commerciali dei dintorni. Alla fine i villaggi e le città di molte regioni europee, ben allenati alla pratica dell'autogestione, presero il sopravvento sulle signorie civili ed ecclesiastiche locali. In particolare in Svizzera e nei Paesi Bassi, ma un po' dappertutto nell'Europa occidentale, villaggi e città istituirono repubbliche federali contadine, abbastanza potenti e spesso anche abbastanza durature, e forti confederazioni urbane.

La nuova «tecnica istituzionale», relativamente libertaria, generata da questo mondo affascinante produsse a sua volta lo sviluppo altrettanto notevole di una tecnica strumentale anch'essa relativamente libertaria e a misura d'uomo. A parte i mulini ad acqua, già abbondantemente diffusi in

Europa (il Libro del Catasto di Guglielmo il Conquistatore ne conta circa cinquemilacinquecento nei villaggi inglesi del 1086), si diffusero i mulini a vento. Derivati, sembra, dalle rituali ruote di preghiera tibetane, erano diventati così numerosi nel tredicesimo secolo che la città belga di Ypres vantava di avere in funzione, nel suo circondario, ben centoventi mulini a vento. Ancor più sorprendente è la varietà di impieghi – senza precedenti – cui venne applicata in Europa l'energia idraulica ed eolica. Questo carattere multifunzionale dei motori medievali illustra magnificamente quanto l'unità nella diversità sia correlata alla tecnica ecologica. I mulini ad acqua, già noti ai tempi della Grecia antica, erano stato usati quasi esclusivamente per macinare i cereali e anche i mulini a vento, già in funzione in Persia nell'ottavo secolo, erano probabilmente limitati allo stesso scopo. Ben diversamente, la gente delle città e delle campagne dell'alto e basso Medio Evo, gente vivace, sveglia e sempre più individualizzata, utilizzò questi motori non solo per scopi agricoli, ma anche per alzare e abbassare complessi sistemi di magli nelle fucine, per far andare i torni e far funzionare i mantici negli altiforni, per far girare le mole che levigavano i metalli. Il nuovo interesse per le macchine, seppure ancora piccole e abbastanza semplici, portò a un uso variegatissimo di camme, alberi a gomito e pompe, oltre che a ingegnose combinazioni di cambi, leve e pulegge. Portò anche all'invenzione trionfale degli ingranaggi meccanici, che ridussero l'impiego di lavoro faticoso e incrementarono notevolmente l'efficienza della produzione artigianale.

Quello che appare estremamente attraente nella nuova vitalità che fa la sua comparsa nella tecnica medievale non è tanto lo spirito innovativo che ne caratterizza lo sviluppo, quanto il modo dello sviluppo, il modo in cui il nuovo viene adattato alle condizioni sociali del vecchio. Diversamente dall'immaginazione corrente che legge il mondo medievale applicandovi i nostri valori, gli «utopisti» tecnologici di quel tempo erano ben lontani, come spirito e come prospettiva, dai futurologi tecnocratici dei nostri giorni. Roger Bacon, un francescano del tredicesimo secolo, profetizzò grandi navi manovrate da un singolo operatore, macchine volanti e velocissimi veicoli terrestri semoventi. Personaggi come Bacon non erano ingegneri preveggenti di un'era di là da venire, erano più teologi che tecnici, più alchimisti che scienziati, più scolastici che artigiani. Essi rendevano omaggio più alle

potenze soprannaturali che all'ingegno umano. Dovevano ancora passare tre secoli prima che autentici inventori come Leonardo da Vinci disegnassero i loro progetti criptici, annotandoli in una scrittura che poteva essere letta solo allo specchio.

La tecnica, ai tempi di Bacon, era profondamente radicata in (e vincolato da) una matrice sociale estremamente comunitaria che alimentava un'epistemologia organica della progettazione, un uso estetico dei materiali, l'elaborazione di una tecnica adattativa, un profondo rispetto per la diversità e una grande attenzione per la qualità, l'abilità, l'ingegnosità. Queste norme strumentali riflettevano le norme sociali del tempo. Città e campagna erano troppo vicine l'un l'altra perché fossero socialmente e intellettualmente accettabili i templi geometrici, il gigantismo urbano, le relazioni sociali inorganiche e le ottuse immagini di un mondo meccanico. Per quanto la Chiesa enfatizzasse il soprannaturale rispetto alla natura terrena, il mondo della natura venne sempre più a essere visto come un dono dell'ordine celeste: esemplare di questo tipo di sensibilità è san Francesco. Il lavoro era troppo individualizzato e troppo alto era l'apprezzamento per l'abilità individuale perché grandi masse di contadini e di uomini «senza padrone» fossero disponibili a sistemi di mobilitazione del lavoro come quelli di ere precedenti. Si può parlare di grandi masse, in quell'epoca, solo con riferimento a crociate ideologiche, non in termini di forza lavoro. A causa del suo carattere decentralizzato e del suo senso cristiano del valore individuale, la società medievale era semplicemente incapace di utilizzare (e ancor meno di mobilitare) grandi masse di «gente comune» per «immortalarsi» in opere pubbliche faraoniche. Nonostante tutti gli abusi della società feudale, le corvé di lavoro erano limitate alla manutenzione delle strade pubbliche, a un'agricoltura di tipo mezzadrile a favore dei signori, a strutture difensive che servivano alla comunità tanto quanto ai baroni e a varie «offerte» in lavoro alla nobiltà e alla Chiesa.

La stessa tecnica tendeva, seguendo un'antica tradizione, a definirsi a misura di ecosistema locale, ad adattarsi attentamente alle risorse locali e alla loro specifica capacità di sostenere la vita, funzionando così come catalizzatore tra la gente di una certa area e il suo ambiente. Questa profonda conoscenza dell'habitat (della regione, della flora e della fauna, del suolo e del sottosuolo), che ha consentito a popoli come i Boscimani e i San di trarre sostentamento da quelle che all'Europa vittoriana sembravano distese

desertiche, era ben viva anche nell'Europa medievale, cioè ben oltre lo stato primordiale. Questo profondo senso della ricchezza naturale dell'habitat, che l'umanità moderna ha quasi del tutto perso, era in grado di tenere la latente potenzialità sfruttatrice della tecnica ben dentro i confini istituzionali, morali e mutualisti della comunità locale. La gente non si limitava a vivere entro le potenzialità biotiche del suo ecosistema, rimodellandolo con una straordinaria sensibilità ecologica per la diversità e la fecondità: la gente sapeva assimilare (spesso anche esteticamente) quei congegni tecnicamente singolari in un'ampia matrice biosociale, mettendoli al servizio della loro località.

Solo il capitalismo moderno riuscì veramente a sovvertire questa antica sensibilità, questo antico sistema di integrazione tecnica. E non lo fece semplicemente sostituendo un insieme strumentale a un altro. Si sottovaluta gravemente il ruolo storicamente distruttivo del capitalismo se non si riesce a vedere che esso sovvertì una più fondamentale dimensione dell'insieme sociale tradizionale: l'integrità della comunità umana. Una volta che le relazioni di mercato, con la loro riduzione delle relazioni individuali a quella di compratore-venditore, ebbero preso il posto della famiglia allargata, della corporazione e di una rete consociativa profondamente mutualista; una volta che casa e luogo di lavoro divennero spazi separati, se non antagonistici, mettendo l'agricoltura contro l'artigianato e l'artigianato contro la fabbrica; una volta, infine, che città e campagna furono contrapposte l'una all'altra, allora venne precluso ogni possibile rifugio da un mondo meccanizzato e razionalizzato, da un complesso di relazioni monadiche, impersonali e alienate. La comunità cominciò a scomparire; il capitalismo invase e minò spazi di vita sociale che nessuno dei grandi imperi del passato era mai riuscito a penetrare e ad assimilare. A essere brutalmente smembrata non fu solo l'immaginazione tecnica, ma la stessa immaginazione umana. Tanto che il noto slogan «l'immaginazione al potere» è un appello non solo al libero gioco della fantasia ma anche alla riscoperta del *potere* di fantasticare. Che chi lo ha coniato e gridato se ne sia reso conto o no, l'incitamento a portare l'immaginazione al potere implica la restaurazione del potere stesso dell'immaginazione.

Il recente interesse per i «limiti dello sviluppo» e per la «tecnologia appropriata» è infarcito delle stesse ambiguità che hanno attribuito un conflittuale senso di speranza e di paura all'«alta tecnologia». Ho già parlato

abbastanza del pericolo insito nel dissociare la tecnica strumentale, «leggera» o «pesante» che sia, dalla tecnica istituzionale, e mi riservo di approfondire l'esame della loro integrazione nell'ultimo capitolo di questo libro, quando esplorerò le possibili strutture della libertà, delle relazioni umane e della soggettività personale che delineano una matrice sociale «appropriata» per una tecnica libertaria. Per ora mi limito a sottolineare nuovamente che termini come «piccolo», «leggero», «intermedio», «conviviale» e «appropriato» restano aggettivi vuoti a meno che non siano radicalmente integrati con strutture sociali emancipatrici e con fini comunitari. Tecnologia e libertà non «coesistono» come ambiti di vita separati. O la tecnica viene usata per rafforzare quelle tendenze sociali che rendono tecnocratica e autoritaria la consociazione umana, oppure si deve creare una società libertaria che possa incorporare la tecnica in una costellazione di relazioni umane ed ecologiche emancipatrici. Una tecnica «piccola», «leggera» o «intermedia» di per sé non trasforma una società autoritaria in una società ecologica, non più di quanto una riduzione, nel regno della necessità, delle ore lavorative possa potenziare o ampliare il regno della libertà.

Oltre a distruggere l'integrità della comunità umana il capitalismo ha anche corrotto il concetto classico di «vivere bene», alimentando un terrore irrazionale per la scarsità materiale. Stabilendo criteri quantitativi per definire una «buona vita», ha dissolto le implicazioni etiche del «limite». Da questa lacuna è sorta una problematica, specificamente tecnica, dei nostri tempi: equiparando il «vivere bene» con il vivere opulentemente, il capitalismo ha reso difficilissimo dimostrare che la libertà è più strettamente connessa con l'*autonomia* personale che con l'opulenza, più con la padronanza della propria vita che con il possesso delle cose, più con la sicurezza emozionale che viene da una corroborante vita comunitaria che con la sicurezza materiale che deriva dal mito della natura dominata da una tecnologia onnipotente.

Un'ecologia sociale radicale non può chiudere gli occhi su questo nuovo problema tecnologico. Nel corso degli ultimi due secoli, quasi ogni serio movimento di trasformazione sociale si è trovato di fronte all'esigenza di dimostrare che la tecnica, «leggera» o «pesante», può benissimo soddisfare i bisogni di beni dell'umanità. I termini della «ridistribuzione nera» sono stati storicamente modificati: non ci troviamo più di fronte a problemi di disaccumulazione, bensì di sistemi razionali di produzione. La post-scarità,

come ho sottolineato in lavori precedenti, non significa opulenza insensata, bensì sviluppo tecnico sufficiente a lasciare gli individui liberi di selezionare automaticamente i loro bisogni e di disporre dei mezzi per soddisfarli. La tecnica esistente nel mondo occidentale (in teoria, una tecnica che può essere estesa a tutto il mondo) è già più che sufficiente per produrre i beni necessari a soddisfare i bisogni *ragionevoli* di ciascuno. Per fortuna è già apparsa un'ampia letteratura la quale dimostra che non c'è motivo per negare a chiunque cibo, vestiti, casa e altre cose utili e piacevoli¹⁰. I duri argomenti, tanto diffusi oggi, usati per motivare i «limiti dello sviluppo» e per alimentare quell'«etica della scialuppa di salvataggio» si basano su dati speciosi e su un furbo adeguamento del problema delle risorse alla «tecnica istituzionale» di uno Stato sempre più autoritario.

Compito cruciale dell'ecologia sociale è quello di demistificare l'idea tradizionale di natura avara, così come la più recente immagine dell'alta tecnologia come di un male senza scampo. Di più, l'ecologia sociale deve dimostrare che i moderni sistemi di produzione, di distribuzione e di promozione dei beni e dei bisogni sono profondamente irrazionali oltre che anti-ecologici. Chiunque eluda l'alternativa irrinconciliabile tra una natura potenzialmente generosa e un uso sfruttatore della tecnica tesse di fatto l'apologia dell'irrazionalità dominante. Certo, nessun argomento etico di per sé potrà mai convincere i deprivati, i reietti, che devono rinunciare a ogni pretesa sulla relativa abbondanza del capitalismo. Ciò che deve essere dimostrato – e non solo su basi teoriche o statistiche – è che questa abbondanza potrebbe in fondo essere alla portata di tutti... ma non *dovrebbe* essere desiderabile per nessuno. Ma chiedere ai poveri della terra di auto-negarsi l'accesso alle cose necessarie alla vita, sulla base di considerazioni che tirano in ballo sconvolgimenti ecologici di grande portata, difetti dell'alta tecnologia e speciose pretese di carenze naturali di materie prime, per non parlare della scarsità artificiale creata dal capitalismo stesso, significa tradire l'intero messaggio dell'ecologia sociale.

Tutto ciò che non è rinnovabile è esauribile: si tratta di una filistea verità lapalissiana. Ma ci si può chiedere: quando si esaurirà? Come? Per opera di chi? Per quale ragione? Per quanto concerne il presente, non si può seriamente affermare che alcuna delle principali risorse non sostituibili sia destinata a esaurirsi prima che l'umanità possa scegliere nuove alternative,

«nuove» con riferimento non solo alle tecniche materiali ma soprattutto istituzionali e sociali. Sostenere il diritto dell'umanità a operare una scelta tra le alternative (soprattutto istituzionali) che possono riproporci una traiettoria razionale, umanista ed ecologica, è un compito che non è ancora stato svolto né dall'«alta» né dalla «bassa» tecnologia. L'alta tecnologia può essere utilizzata da ecologi sociali seri per dimostrare che, su basi razionali, essa è meno desiderabile delle tecnologie ecologiche: si deve lasciare che l'alta tecnologia esaurisca la sua speciosa pretesa di essere emblematica del progresso sociale e del benessere umano, anche per far sì che lo sviluppo di alternative ecologiche sia un fatto di *scelta* e non il prodotto di una cinica «necessità».

Un altro tema ancora che può essere visto come nuova problematica tecnologica è l'equiparazione di «regno della libertà» e di «tempo libero», controparte dei marxiani «lavoro astratto» e «tempi di lavoro». Anche qui ci troviamo di fronte a un'astrazione tirannica: la nozione che la libertà sia in sé una *res temporalis*, una questione di tempo. La *res temporalis* del tempo libero, come la *res extensa* della materia irriducibile, è morta: è il «tempo morto» da cui gli studenti parigini del maggio 1968 cercarono di liberarsi traducendo il tempo nel processo di essere liberi. Visto da questa prospettiva, il tempo libero è un tempo molto *concreto*, è una forma di tempo molto attiva e socialmente articolata. Comprende non solo la libertà dalle costrizioni dei tempi di lavoro, dall'orologio segnatempo imposto dal lavoro astratto al regno della necessità, ma anche l'uso del tempo per *essere* liberi.

Se non altro per reazione alla costrizione temporale del lavoro astratto, l'ideale di tempo libero è ancora guastato da un ostinato utopismo che esagera il potere dei valori d'uso sulla tirannia dei valori di scambio. Il tempo libero è ancora visto come inattività da un lato e come abbondanza materiale dall'altro. Perciò la libertà è ancora concepita come libertà *dal* lavoro, non come libertà di lavorare. Si ritrovano qui gli interessi senza scopo dell'io isolato, della sradicata monade «libertaria» che vaga capricciosamente attraverso la vita come controparte dell'altrettanto capricciosa e sradicata monade borghese. I lavoratori di *À nous la liberté* di René Clair, giocosa utopia francese dei primi anni Trenta, raggiungono la loro libertà in un Paese di Cuccagna iperindustrializzato: il loro posto viene preso dalle macchine ed essi non fanno altro che folleggiare nei campi e pescare in massa sulle rive di

un fiume che assomigliano tanto a una catena di montaggio. Tutto ciò è tipicamente *moderno*. I barboni di Clair, personaggi principali del film, danno al finale di questa utopia cinematografica l'impronta di una concezione della libertà da vagabondi. Sono gli «uomini senza padrone» del ventesimo secolo che non sono ancora diventati cittadini di una comunità, in questo simili ai radicali erranti della Nuova Sinistra che, privi di radici, si portavano la loro «comunità» dentro ai propri zaini o ai propri furgoni. Si tratta di un'utopia fascinosa ma senza scampo, spontanea ma senza forma, tollerante ma priva di struttura, poetica ma irresponsabile. Si può vivere *a lungo* in un'utopia del genere, ma non «vivere bene».

L'ideale ellenico di libertà, un ideale limitato ai cittadini, era ben diverso. La libertà esisteva *per* l'attività, non *dall'*attività. Non era un regno ma una pratica, la pratica di essere liberi partecipando a libere istituzioni, ricreando, sviluppando o promuovendo quotidianamente l'attività di essere liberi. Una comunità autentica non è tanto un insieme strutturato di esseri umani quanto una pratica del «mettere in comune». Perciò la libertà nella *polis* era un insieme di relazioni in continuo processo di riproduzione. Secondo Fustel de Coulanges,

Si resta stupiti... dalla quantità di lavoro che questa democrazia esigeva dai suoi membri. Era una forma di governo molto laboriosa. Vediamo un po' come si svolgeva la vita di un Ateniese. Un giorno era chiamato all'assemblea del suo *demo* e doveva deliberare su questioni di carattere religioso e politico che riguardavano questa piccola unità associativa. Un altro giorno doveva andare all'assemblea della tribù: era necessario organizzare una festa religiosa, oppure controllare le spese, emanare decreti, nominare amministratori e giudici. Tre volte al mese, regolarmente, partecipava all'assemblea popolare generale, e non gli era consentito essere assente. La seduta era lunga e non doveva semplicemente votare. Arrivava la mattina e doveva restare fino a ora tarda e ascoltare gli oratori: non poteva votare se non era stato presente fin dall'inizio della seduta e se non aveva sentito tutti gli interventi. Questo voto era per lui un affare della massima importanza: una volta si dovevano eleggere i capi politici e militari, vale a dire coloro ai quali per un anno affidava i suoi interessi e la sua stessa vita; un'altra volta si trattava di istituire una tassa o modificare una legge... O ancora doveva votare su questioni di guerra, ben sapendo che in caso di guerra doveva dare il suo sangue o quello di un suo figlio. Gli interessi personali erano indissolubilmente legati a quelli dello Stato [si legga *polis*]. Un uomo non poteva essere indifferente o sconsiderato. Sapeva che se sbagliava presto ne avrebbe sofferto le conseguenze e che in ogni voto impegnava la sua fortuna e la sua vita¹¹.

Immaginare una nuova complessa articolazione degli attributi sostanziali della «libertà di» significa ipotizzare una nuova società che tramuti l'«essere

indaffarati» in un processo di riproduzione della libertà su scala sempre più ampia. Ci si può tuttavia chiedere se la tecnica, come forma del metabolismo sociale abbia determinati attributi formali (lasciando per ora da parte la sua matrice sociale) che possono alimentare la libertà sociale come attività quotidiana. Come può l'immaginazione progettuale promuovere una rivitalizzazione delle relazioni umane e del rapporto uomo/natura? Come può contribuire a togliere la natura dal suo «mutismo», aprendo le nostre orecchie alla sua voce? Come può aggiungere un senso di pregnante simbiosi alla comune attività produttiva degli esseri umani e naturali, un senso di partecipazione all'archetipa animazione della natura?

Abbiamo con tutto ciò che vive sul pianeta una comune ascendenza organica che fa sì che taluni nostri livelli corporei siano in qualche modo in contatto con quelle forme primordiali da cui siamo derivati. Al di là di qualunque considerazione strutturale, ci troviamo di fronte all'esigenza di dare un *significato* ecologico a quelle nostre sensibilità sepolte. Per quanto riguarda la nostra progettazione tecnica, se vogliamo esaltare la diversità e l'integrazione funzionale naturale può ben essere anche per arrivare a penetrare più a fondo un mondo che siamo stati addestrati a escludere dai nostri corpi e dalle nostre esperienze innate. Oggi, anche nel campo della tecnologia alternativa la nostra immaginazione tecnica è spesso utilitarista, economicista e cieca a una vasta area esperienziale che ci circonda. Una casa solare in cui il progettista celebra la sua abilità nel ridurre i costi energetici è forse un monumento all'ingegnosità finanziaria, ma è cieca ed ecologicamente insignificante quanto un impianto idraulico a buon mercato. Può essere un buon investimento e può anche essere desiderabile da un punto di vista ambientale, per la sua capacità di utilizzare risorse rinnovabili, ma ancora tratta la natura in termini di risorse naturali e la sensibilità che dimostra è ingegneristica, non ecologica. Un orto biologico può anche essere un saggio «investimento» nutrizionale rispetto alla qualità del cibo che si trova in un supermercato. Ma poiché chi lo coltiva si preoccupa solo del valore nutritivo del cibo che porta in tavola, l'orticoltura biologica resta un puro stratagemma tecnico per un «saggio» consumo alimentare, non una testimonianza resa a quel rapporto con la natura che era una volta considerato sacro. Troppo spesso e troppo disinvoltamente siamo disposti a usare vasche idroponiche e ghiaia come surrogato di veri orti e di vero suolo. Poiché

l'obiettivo è quello di riempire di verdura la dispensa, sembra che non faccia alcuna differenza se le tecniche orticole producono terreno o no.

Questi atteggiamenti molto diffusi sono assai rivelatori e segnalano che abbiamo dimenticato come si fa a essere organismi e che abbiamo perso ogni senso dell'appartenenza alla comunità naturale che ancora ci circonda, per quanto modificata dalla società. Nella moderna immaginazione tecnica, questa perdita si rivela nel fatto che tendiamo a progettare «sculture» anziché insiemi: una casa solare coibentata qui, un mulino a vento là, un orto biologico da un'altra parte. I confini tra il mondo «organico» che ci siamo artificialmente costruiti e quello reale sono stretti e precisi. Se le nostre opere tendono a definire la nostra identità, come sosteneva Marx, forse il primo passo per acquisire un'identità ecologica consisterebbe nel progettare le nostre «sculture» come *parti* di insiemi, come ecosistemi tecnici che si interpenetrano con quelli naturali in cui si situano e non come agglomerati di congegni «piccoli», «leggeri», «intermedi» o «conviviali». Il principale messaggio di una tecnica ecologica è che tale tecnica tende a creare degli insiemi interagenti di elementi animati e inanimati, ognuno dei quali è parte integrante del tutto.

Pensare ecologicamente la progettazione significa, dunque, pensare la tecnica in termini di ecosistema anziché in termini di congegni poco costosi che utilizzino risorse rinnovabili. Pensare ecologicamente significa includere nei processi tecnici non solo il lavoro umano ma anche il «lavoro» della natura. L'uso di sistemi organici al posto delle macchine laddove sia possibile, ad esempio per produrre concime, depurare acque luride, scaldare serre, dare ombra, riciclare rifiuti e così via, è una cosa buona in sé. Ma a parte la loro vantaggiosità economica, questi sistemi servono anche a sensibilizzare la mente e lo spirito ai poteri rigenerativi della natura; a renderci consapevoli che anche la natura ha una sua complessa «economia», una sua tensione verso una crescente diversità e complessità; a rimetterci in comunicazione con tutto quel mondo biotico di cui le macchine inorganiche ci precludono la vista.

Un'immaginazione tecnica ecologicamente orientata deve perciò cercare di scoprire il «modo» delle cose in quanto insiemi, di percepire la soggettività di ciò che freddamente è detto «risorse naturali», di rispettare la sintonia che dovrebbe esistere tra la comunità umana e l'ecosistema in cui è radicata.

Questa immaginazione non deve limitarsi a cercare i mezzi per risolvere le contraddizioni tra la città e la campagna, tra una macchina e i suoi materiali, tra la funzionalità utilitarista di un congegno e il suo impatto sull'ambiente naturale; deve perseguire la loro integrazione estetica in innumeri e variegatissime espressioni. Il lavoro forse ancor più della tecnica deve riscoprire la sua voce creativa. La sua astrazione, la sua collocazione nell'ambito del tempo lineare come *res temporalis*, la sua brutale oggettivazione come pura energia omogenea... tutto ciò deve lasciare il posto alla concretezza del mestiere, alla convivialità dell'attività comunitaria, al riconoscimento della sua soggettività. Nel contesto di una simile rivitalizzazione dell'ambiente naturale, del lavoro e della tecnica, sarebbe impossibile per l'immaginazione tecnica attenersi all'idea tradizionale di substrato materiale inanimato, irrimediabilmente passivo. Dobbiamo chiudere lo iato tra un mondo ordinato che si presta a un'interpretazione razionale e la soggettività necessaria a dargli significato. L'immaginazione tecnica deve vedere la natura non come una sostanza inerte in moto casuale, ma come una sostanza attiva in costante evoluzione che agisce e interagisce per produrre forme complesse, variegate, «sensibili».

Solo quando l'immaginazione tecnica comincerà a prendere *questa* forma appropriata, si cominceranno ad attingere i rudimenti di una tecnologia «appropriata» o, per meglio dire, *libertaria*. Fino ad allora, anche i migliori progetti di collettori solari, di mulini a vento e ad acqua, orti, serre, bioricoveri, macchine «biologiche», «villaggi solari», saranno poco più che nuovi progetti, per l'appunto, non nuovi significati, per quanto ben intenzionati siano i loro progettisti. Saranno ammirevoli artefatti e non opere d'arte. Come ritratti incorniciati, saranno tagliati fuori dal resto del mondo, anzi decapitati dai loro stessi corpi. E non costituiranno in alcun modo una sfida significativa per quei sistemi di gerarchia e di dominio che hanno prodotto il mito di una natura dominata da una delle sue creature. Come fiori in un deserto desolato, il loro colore e il loro profumo servirà solo a oscurare una netta e onesta percezione della bruttezza che ci attornia, del putrescente regresso verso un mondo sempre più elementare e inorganico che alla fine non sarà più abitabile per forme complesse di vita e per complessi ecosistemi.

Note al capitolo

1. Voglio sottolineare che l'uso dell'espressione «tecnica libertaria» al posto di «tecnica democratica» è diventato oggi necessario. Come «democrazia economica» ha finito con il significare poco più che un approccio partecipativo (non emancipativo) all'attività produttiva, così «tecnica democratica» non significa necessariamente tecnica ecologica e non gerarchica.

2. Cfr. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, Harcourt, Brace & World, New York, 1966 [*Il mito della macchina*].

3. La maledizione di questi omuncoli incoronati si ripete dalla piramide di Cheope ai campi di concentramento di Hitler e Stalin e dalle miniere d'argento del Laurio [regione dell'Attica nelle cui miniere lavorarono, ai tempi delle guerre peloponnesiache, fino a diecimila schiavi – N.d.T.] alle filande di Manchester. Assai più ripugnante dell'edonismo materiale della tirannia è il suo «lusso» principale: fare del dolore (altrui) un principio di piacere. Per deliziarsi dello spettacolo di degradazione e sofferenza, i dominanti hanno fatto costruire enormi monumenti funebri: la cosmica sepoltura dei pochi costò la vita di migliaia di persone. Non per niente i faraoni egizi completavano le loro tombe assai prima della loro morte: il malvagio piacere di assistere alla costruzione di quelle opere era almeno pari a quello che ricavano dalla contemplazione della loro maestosità.

4. Cfr. James Mellaart, *Çatal Hüyük*, McGraw Hill, New York, 1967.

5. John Alden Mason, *The Ancient Civilization of Peru*, Penguin Books, New York, 1957, p. 121 [*Le antiche civiltà del Perù*].

6. Henry Hodges, *Technology in the Ancient World*, Alfred A. Knopf, New York, 1970, p. 19.

7. Cfr. Esiodo, *Works and Days*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1973 [*Le opere e i giorni*].

8. Mason, *The Ancient Civilization of Peru*, cit., p. 184.

9. Lev Tolstoj, *Anna Karenina*, New American Library, New York, 1961, pp. 282 e segg. Prima che qualche lettore mi dica che la Russia zarista non era un paradiso rurale, mi affretto ad aggiungere che è esattamente quello che intendo dire. Scene come quella qui descritta non esprimono in effetti la Russia zarista, ma un tempo assai più antico che sopravvisse nella vita contadina russa *nonostante* la struttura fondiaria dell'*Ancien Régime* e l'industrialismo del nuovo. Assai prima di leggere questo brano di Tolstoj, avevo udito storie simili, ancora più vivide, direttamente dalla voce dei miei genitori plebei, nati in due villaggi russi alla fine del diannovesimo secolo: e non c'era solo un gran ridere e chiacchierare, un forte senso di calore comunitario, ma oltretutto si mangiava, beveva, cantava e ballava spesso. Per rendere il lavoro veramente pesante, il popolo dovette essere derubato della sua esuberanza, dei suoi ritmi, del suo ambiente naturale e del suo spirito comunitario. Quando il tamburo cadenzato e lo schiocco della frusta sostituirono lo spontaneo piacere dell'attività fisica, il lavoro degenerò nella tirannia della fatica, diventò punizione per l'appartenenza alla classe sociale sbagliata.

10. Si veda *Toward a Liberatory Technology* nel mio *Post-Scarcity Anarchism*, cit. Sulla effettiva disponibilità di cibo e sulla politica demografica si veda Frances Lappé, Joseph Collins, *Food First*, Houghton, Mifflin & Co., Boston, 1977; Richard Merrill (a cura di), *Radical Agriculture*, Harper & Row, New York, 1976, e Richard J. Barnett, *The Lean Years*, Simon & Schuster, New York,

1980. Il libro di Lappé e Collins è il migliore, nel suo genere sul «problema alimentare» e confuta in modo convincente il mito che ci sia una scarsità naturale di cibo e di terre coltivabili, anche nelle aree a popolazione crescente. Barnett si colloca da sé tra le Cassandre, ma non perché creda che la natura sia «avara», bensì perché crede che la sincronizzazione possa portare a un eccesso della domanda sull'offerta di petrolio e di alcuni altri minerali. Non so quanto questo punto di vista sia valido, quello che mi sembra certo è che i dati da lui forniti rivelano che ci troviamo di fronte non a una carenza assoluta di materie prime, ma a una società irrazionale.

[11](#). Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, Doubleday & Co., New York, s.d., p. 334 [*La città antica*]. L'esperienza mi induce ad aggiungere un'avvertenza. La libertà vissuta dagli Ateniesi, così come ce la descrive Fustel de Coulanges, è un «fardello» che non mi aspetto che l'individuo moderno, a questo punto della storia, si prenda sulle spalle (anche se, in teoria, *potrebbe*). Quello che voglio offrire è solo un esempio di libertà diversa dal tempo libero, dalla ricreazione, dal darsi un gran da fare per «divertirsi» o solo per occupare il tempo. E comunque sto solo dando un esempio, per l'appunto, non una ricetta.

Le ambiguità della libertà

Le tecniche e l'immaginazione tecnica idonee allo sviluppo di una libera società ecologica sono irte di ambiguità. Macchine e strumenti possono essere usati sia a supporto di un atteggiamento di dominio nei confronti della natura, sia per promuovere varietà naturale e relazioni sociali non gerarchiche. Anche se ciò che è «grande», in campo tecnico, è generalmente brutto, questo non implica che ciò che è «piccolo» sia necessariamente bello. Grandi dispotismi si sono basati su una tecnologia che era neolitica per forma e dimensione. La critica delle «società industriali» e dell'«uomo tecnologico» esplosa negli anni Settanta testimonia del disincanto popolare rispetto alle speranze che le generazioni precedenti nutrivano nei confronti di un crescente sviluppo tecnologico e della libertà che da esso ci si aspettava, una libertà fondata sull'abbondanza materiale e sull'assenza di lavori degradanti.

Le stesse ambiguità (anche se ciò appare forse meno ovvio) annebbiano il nostro atteggiamento nei confronti della ragione e della scienza. Per i pensatori illuministi di due secoli fa, la ragione e la scienza (incarnate nella matematica e nella fisica newtoniana) avevano latente in sé la speranza di una mente umana liberata dalla superstizione e di una natura liberata dalla metafisica scolastica. Il famoso anatema di Voltaire contro la Chiesa, «*Écrasez l'Infâme*», era tanto prova della fede illuminista nel trionfo della

mente umana quanto un attacco al dogmatismo clericale. E il vivido panegirico newtoniano di Alexander Pope era tanto prova di una nuova fede nella chiarezza intellettuale che la scienza avrebbe dato alla comprensione umana del cosmo quanto un tributo al genio di Newton.

La ragione, la scienza e la tecnica, queste tre grandi vie (o «strumenti», per usare il linguaggio del moderno strumentalismo) per la conquista della libertà umana che solo una generazione fa sembravano tanto certe, non godono più di un così alto *status*. Fin dalla metà del ventesimo secolo, si è vista la ragione diventare razionalismo, una fredda logica per la manipolazione sofisticata degli esseri umani e della natura; la scienza diventare scientismo, un'ideologia che vede il mondo come un corpo eticamente neutrale, essenzialmente meccanico, che deve essere manipolato; la tecnica diventare tecnologia moderna, un armamentario di potentissimi strumenti per affermare l'autorità di un'élite tecnoburocratica. Questi «mezzi» per salvare la libertà dalle grinfie di un mondo clericale e mistificato hanno rivelato un lato oscuro che ora minaccia di *ostacolare* la libertà, se non addirittura di annullare proprio quelle aspettative di società libera e di libera mente umana che ragione, scienza e tecnica avevano fatto nascere.

L'ambiguità creata da questo sviluppo bifronte della ragione, della scienza e della tecnica ha prodotto la diffusa convinzione che questa triade sia in sé priva di senso se tutte e tre non vengono rivalutate e ristrutturare in modo tale che ne venga conservato il lato potenzialmente liberatorio e ne venga rivelato il lato oppressivo. Un ritorno all'irrazionalità, alla superstizione, al primitivismo materiale non è più desiderabile che rimettersi a quel razionalismo, scientismo, tecnocratismo elitaristi e svuotati di contenuto valutativo che prevalgono oggi. L'esigenza di salvare la ragione come *logos* del mondo, eticamente significativa, non è contraddittoria con l'uso della ragione come logica delle interrelazioni con il mondo stesso. L'esigenza di salvare la scienza come interpretazione sistematica di quel *logos* non è contraddittoria con il riconoscimento del bisogno di tecniche analitiche e di prove empiriche. Infine, l'esigenza di salvare la tecnica come mediazione dei nostri rapporti con la natura, natura umana compresa, non è contraddittoria con il diritto dell'umanità di intervenire nel mondo naturale, per fare anche meglio di quanto faccia la natura «cieca» nell'alimentare la varietà e la fecondità naturali. Queste vie per raggiungere la libertà, ambigue

e apparentemente contraddittorie, sono tutte essenziali per la nostra stessa definizione di libertà. La nostra capacità di risolvere queste ambiguità della libertà dipende tanto da come definiamo la ragione, la scienza e la tecnica quanto da come le utilizziamo.

In definitiva, i paradossi in cui ci imbattiamo nel definire ragione, scienza e tecnica non possono essere risolti con una formula mistica che si limiti a cancellare i problemi che sollevano. La loro risoluzione dipende da un supremo atto di coscienza umana. Dobbiamo riuscire a superare il male che c'è in ogni bene, recuperare il guadagno che c'è in ogni perdita: la società latente nel vincolo solidale di parentela, la razionalità nell'innocenza primitiva, gli ideali nel conflitto sociale, la volontà nel patriarcato, la personalità nell'individualismo, il senso di umanità nella campanilista comunità tribale, la sensibilità ecologica nell'idolatria della natura, la tecnica nella manipolazione sciamanica... Recuperare questi elementi positivi senza perdere del tutto certi tratti del contesto che li rendeva vitali – solidarietà, innocenza, tradizione, comunità e natura – richiederà tutta la nostra saggezza e ingegnosità. E, beninteso, non è possibile recuperarli adeguatamente nell'ambito dell'attuale ordine sociale. Abbiamo bisogno di un nuovo tipo di immaginario sociale, per trasmutare quegli arcaici contesti, spesso oppressivi, in nuovi contesti emancipatori¹.

Comincerò a occuparmi delle ambiguità della libertà a partire dalla ragione, perché la ragione è sempre stata il marchio distintivo di ogni conquista specificamente umana. Verosimilmente, la nostra singolarità, nel mondo «muto» che ci circonda, è dovuta alla razionalità ed è grazie a essa che possiamo «padroneggiarlo». La generosa dedizione illuminista alla ragione, la sua grande fede nell'impresa umana come risultato del pensiero e dell'istruzione, non è mai andata del tutto perduta, neppure in quasi tutti i suoi critici più severi, i quali, nel momento stesso in cui denigravano la ragione, ne facevano uso. L'attacco di William Blake all'«intelletto impiccione» è un brillante *tour de force* intellettuale, come lo era stato quello di Rousseau circa una generazione prima. Queste mie argomentazioni in difesa dell'integrità della ragione non vanno intese come attacchi *ad hominem*: come un incubo beffardo, il pensiero lineare dimora nelle esperienze più mistiche e nelle forme più ispirate di «illuminazione». Il ruolo assegnato alla ragione e la sorte che le viene attribuita (per cui sarà benedetta

o maledetta) dipendono essenzialmente da come la definiamo ai vari livelli esistenziali e sociali, dalle modalità con cui le permetteremo di esplicitarsi nella nostra percezione del mondo che ci circonda e ci compenetra.

Ogni seria critica della ragione è stata focalizzata sulla sua storica riduzione strumentale a tecnica, sul suo impiego in quanto strumento, in quanto artificio formale per classificare, analizzare, manipolare. In questo senso, la ragione formale è sempre stata presente nell'impresa umana. Chiunque abbia familiarità, anche elementare, con il mondo tribale sa che la ragione formale vi aveva una presenza stemperata in quella più ampia sensibilità giustamente chiamata «soggettività». Ma la soggettività parla a un livello di interazione con il mondo più ampio e profondo della semplice capacità di classificare, analizzare, manipolare o anche sviluppare una consapevolezza dell'io distinto dall'alterità.

I critici dell'irrazionalità non chiariscono queste distinzioni quando relegano allegramente ogni esperienza soggettiva che non sia pensiero lineare al regno dell'irrazionale o dell'anti-razionale. La fantasia, l'arte, l'immaginazione, l'illuminazione, l'intuizione, l'ispirazione... sono tutte realtà a pieno diritto che possono anche implicare risposte corporali a livelli che sono stati meticolosamente preclusi alla sensibilità umana dai canoni formali di pensiero. Questa cecità rispetto a vaste aree di esperienza non è semplicemente il prodotto di un'educazione formale, ma è il risultato di un inesorabile addestramento che comincia nell'infanzia e attraversa tutta la vita. Polarizzare un'area di sensibilità contro un'altra può ben essere prova di un'irrazionalità repressiva che si è mascherata da ragione, proprio come il pensiero lineare appare nella letteratura mistica sotto la maschera dell'irrazionalità. Freud, incapace com'era di trattare questi temi dall'alto del suo bastione di pregiudizi vittoriani, è forse l'esempio più ovvio di una lunga fila di inquisitori auto-nominatisi, i cui rigidi concetti di soggettività rivelano odio per la sensibilità in sé. Da un pezzo non si tratta più di una questione di poco conto. Se i Freud della fine del diciannovesimo secolo minacciavano di distruggere i nostri sogni, i Khan, i Toffler e i «razionalisti» assimilabili minacciano di distruggere il nostro futuro.

Anche le più incisive critiche della ragione – penso in particolare alla *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno e all'*Eclisse della ragione* di Horkheimer – possono non avere colto nel segno proprio perché

non hanno avuto sufficientemente presenti queste distinzioni, anche se entrambi questi pensatori hanno chiaramente riconosciuto la cruciale ambiguità della ragione e identificato con grande acume i problemi che ne derivano. Parlare di ragione, oggi, significa parlare di un processo che ha due orientamenti completamente differenti. Uno implica alti ideali, valori vincolanti e fini elevati per l'umanità intera che rimandano a canoni sovraindividuali e quasi trascendentali di giusto e sbagliato, bene e male. La ragione, in questo senso, non è un fatto di opinione o di gusti personali. Pare piuttosto intrinseca alla realtà oggettiva stessa, sulla base di una salda fiducia nella razionalità e nella significanza dell'universo, indipendentemente dai nostri bisogni e dalle nostre opinioni in quanto individui. Questa modalità della ragione, che Horkheimer ha chiamato «ragione oggettiva», esprime il *logos* del mondo e conserva la sua integrità e la sua validità indipendentemente dall'interazione della volizione e degli interessi umani.

Per converso, ciò che comunemente si considera ragione, o più propriamente ragionevolezza, è una mentalità strettamente funzionale guidata da standard operativi di coerenza logica e di risultato pragmatico. Si formulano strategie «ragionevoli» per accrescere il benessere e le possibilità di sopravvivenza. La ragione, in questo senso, è semplicemente una tecnica al servizio delle nostre opinioni e dei nostri interessi; è uno strumento per *raggiungere* efficientemente i nostri fini individuali, non per *definirli* nel più vasto ambito dell'etica e del bene comune. Questa ragione *strumentale*, o, per usare il termine a mio avviso infelice di Horkheimer, questa «ragione soggettiva», non si richiama a valori ideali o a fini più ampi di quelli richiesti da un efficace adattamento alle condizioni esistenti. Trasferita dall'ambito individuale a quello sociale, la ragione strumentale «è al servizio di qualsiasi impresa, buona o cattiva», osserva Horkheimer. «È lo strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire i modelli di vita sociale e individuale»², i quali vengono in realtà istituiti o scartati a seconda delle preferenze sociali e individuali. In breve, la ragione strumentale rende omaggio non alla mente speculativa ma semplicemente alla tecnica pragmatica.

Se la ragione si trova ora di fronte a una crisi che mette in discussione la sua credibilità e validità, non è a causa dei tradizionali attacchi dell'irrazionalismo e del misticismo, da cui l'Illuminismo ebbe a difendersi:

quel campo di battaglia è stato dissolto dalla storia. In realtà, ciò che oggi passa per irrazionalismo e misticismo è semmai un fragile rifugio dagli attacchi dello strumentalismo e dalla crisi della ragione che ne è derivata. Le contraddizioni che travagliano la ragione traggono le loro origini dalla storica riduzione della ragione oggettiva a ragione strumentale, dall'inquietante rinuncia alla razionalità come carattere intrinseco della realtà, a favore di una «ragionevolezza» che è semplicemente un'irriflessiva tecnica di efficienza. Se oggi diffidiamo della ragione, è perché la ragione ha accresciuto il nostro potere tecnico di trasformare drasticamente il mondo senza fornirci i fini e i valori che danno direzione e significato a quel potere. Come il melvilliano capitano Achab di *Moby Dick*, possiamo gridare disperatamente: «Tutti i miei mezzi sono sensati; le mie motivazioni e i miei obiettivi sono folli».

Ai più acuti critici della ragione strumentale questa riduzione della ragione oggettiva a logica di manipolazione appare come una dialettica della razionalità stessa, come un'inversione dei fini in mezzi. Secondo questi critici, gli alti ideali, formulati dalla ragione oggettiva allo scopo di affinare la razionalità, hanno tradito se stessi a favore proprio di quello strumentalismo che avrebbe dovuto essere al loro servizio. Così, si assume che i fini etici (il «bene»), visti esistenzialmente in termini di libertà sociale e autonomia individuale, abbiano presupposti loro propri. La libertà non comporta solo la struttura sociale della libertà, ci viene detto, ma anche una sufficiente disponibilità di beni necessari per praticare la libertà. L'autonomia individuale, a sua volta, non implica solo una libera possibilità di auto-espressione, ma anche l'auto-disciplina necessaria per tenere a bada l'indisciplinatezza dell'io. La libertà e l'autonomia individuale, secondo questa concezione, esigono un pedaggio storico: lo storico dispiegarsi della ragione strumentale per compiere i fini avanzati dalla ragione oggettiva. Dunque, per raggiungere quei fini l'umanità deve attingere sufficiente controllo sulla natura (sia esterna sia interna) da tramutare un ideale in realtà materiale e psicologica. Condizione preliminare della libertà è il dominio: il dominio dell'uomo sul mondo esterno; e anche la premessa dell'autonomia personale è il dominio: il dominio della natura psichica interna da parte di un apparato razionale di repressione.

Questa analisi della ragione strumentale e della crisi della ragione si ispeccisce ulteriormente quando ci viene chiesto di tenere presente che libertà

e autonomia individuale presuppongono non solo il controllo razionale della natura ma anche la riduzione dell'umanità a efficiente, ben regolato mezzo di produzione. La società di classe e lo Stato sono sempre stati giustificati, anche in certe teorie radicali, con il ruolo che giocano nel razionalizzare il lavoro fino al punto in cui la produzione materiale può essere definitivamente messa al servizio della liberazione. Lo sforzo della società di classe per liberare l'umanità dal dominio della natura e del mito è inestricabilmente intrecciato con lo sforzo dell'umanità per districarsi dal dominio della società di classe e della ragione strumentale. In realtà, la strumentalizzazione della natura vista come insieme di materie grezze si intreccia appieno con la strumentalizzazione degli esseri umani, visti come mezzi di produzione. La riduzione della ragione da carattere intrinseco della realtà a tecnica efficiente di controllo produce la dissoluzione della ragione oggettiva. La *fonte* stessa della ragione oggettiva, e cioè la realtà oggettiva, viene degradata a semplici materiali su cui la ragione strumentale esercita il suo potere. La scienza, sposata alla tecnica, trasforma così l'intero cosmo in uno spazio disponibile alla colonizzazione tecnica. Oggettificando insieme l'umanità e la natura, la ragione strumentale diventa oggetto del suo stesso trionfo su una realtà carica un tempo di significati. I mezzi diventano fini e quei fini sono macchine. Dominio e libertà diventano termini intercambiabili in un progetto comune per soggiogare la natura e l'umanità, ognuna delle quali viene usata come scusa per convalidare il controllo dell'una da parte dell'altra. Si tratta di un ragionamento del tutto circolare. Non è che la macchina sia scappata senza guidatore, è che il guidatore è diventato parte della macchina. L'intera critica della ragione, per lo meno nei termini in cui l'ho fin qui esposta, è essa stessa piena di pregiudizi che inconsapevolmente tramuta in una dialettica della razionalità. In realtà, la *Dialettica dell'Illuminismo* non è affatto dialettica, per lo meno non nel suo tentativo di spiegare la negazione della ragione tramite il suo stesso auto-sviluppo. L'intera opera presuppone un corpo di pregiudizi vittoriani (molti dei quali specificamente marxiani o freudiani) che identificano il «progresso» con un *crescente controllo della natura esterna e interna*. Lo sviluppo storico è plasmato nell'immagine di un'umanità sempre più disciplinata che si sta districando da una storia naturale brutta, indisciplinata, muta. L'immagine di un'umanità che ha raggiunto il grado di produttività e di amministrazione che le consente di essere libera è

strettamente modellata, a sua volta, su un paradigma industriale di controllo e disciplina. Ma, se si guarda all'indietro, dall'«alto» del nostro tempo, la critica si dissolve in disperazione. Lungi dal districarsi da una storia naturale apparentemente brutale, l'umanità si è irretita in un sistema ubiquitario di dominio che non ha equivalenti in natura. Da nessuna parte la storia ha mantenuto le sue promesse di libertà e di autonomia. Al contrario, sembra quasi che la storia debba cominciare da capo: non come frattura tra l'umanità e la sua matrice naturale ma come sviluppo dei legami ecologici per mezzo di una ragione strumentale che rimanga al servizio della ragione oggettiva.

Qui sta il nocciolo del problema: nel velo vittoriano (cui Marx e Freud diedero una dimensione radicale) che occulta la funzione dell'*ecologia* come fonte di valori e di ideali. Se la ragione oggettiva si è sempre più dissolta nello strumentalismo, dobbiamo recuperare quella dimensione razionale della realtà che ha sempre convalidato la ragione stessa come interpretazione del mondo reale. Finché il mondo viene concepito con approccio scienista, resta ideologicamente assicurata la preminenza dello strumentalismo. Intesa come metodologia avalutativa, suppostamente neutra sul piano etico, la scienza non solo alimenta lo strumentalismo ma fa della ragione strumentale un'ideologia le cui pretese di comprendere la realtà sono tanto universali quanto quelle della scienza stessa. L'ecologia sociale apre in queste pretese una breccia che, per lo meno potenzialmente, può restituire alla ragione oggettiva la funzione di definire nuovamente i nostri fini e i nostri valori.

Né Horkheimer né Adorno erano disposti a invocare i diritti della natura contro i fallimenti della società. Come i vittoriani del secolo precedente, il loro atteggiamento verso la natura era ambiguo. La storia della «civiltà», ai loro occhi, non aveva mai cessato di essere una lotta della ragione e della libertà per trascendere le pastoie del mito irriflesso e della cieca legge naturale. Nel mondo post-rivoluzionario degli anni Venti e Trenta, il mito aveva atavisticamente rialzato la testa con l'appello fascista a «sangue e terra»: un «naturalismo» del moderno Stato dispotico. La «ragione oggettiva», radicata in un mondo naturale retto da leggi, aveva atavisticamente rialzato la testa con l'appello stalinista alla dialettica della natura. In entrambi i casi, la natura era servita da veicolo ideologico per la regressione: in un caso per mettere l'umanità sotto la tirannia della razza e dell'irrazionalità, nell'altro per mettere il libero gioco e la spontaneità di una

società emancipata sotto la tirannia delle «inesorabili» leggi naturali. Non che il latente anti-naturalismo del marxismo non avesse gettato un'ombra fosca sul ruolo della natura nel progetto di emancipazione umana. L'omerica isola dei Lotofagi, negazione della memoria, della storia, della cultura e del «progresso», ossessiona da sempre, con l'immagine di un mondo onirico atavisticamente immobilizzato e pacificato, l'Europa e la sua esaltazione dell'attività umana. Ma proprio quando il loro marxismo andò sfumando, Horkheimer e Adorno rivelarono un odio implacabile per la storia deforme che fascismo e stalinismo avevano inflitto all'impresa umana.

La crisi ecologica attuale ci rammenta, tuttavia, che la pretesa superiorità della ragione strumentale è *un fallimento sul suo stesso terreno*. Lo strumentalismo, specialmente nella sua forma scientifica, non solo non è riuscito a essere all'altezza della sua pretesa storica di emancipare l'umanità, ma è perfino fallito nella sua più tradizionale pretesa di illuminare la mente. La scienza, immersa nei suoi mille congegni e nella sua compulsiva ricerca di innovazione, minaccia di fare a pezzi il pianeta. Assai più cogente di qualunque verdetto morale o ideologico, questo fallimento è scritto tangibilmente nella vita quotidiana, verificato dall'aria e dall'acqua inquinate, dai crescenti tassi di cancro, dagli incidenti automobilisti, dai rifiuti chimici che appestano tutto il mondo della «civiltà» scienziata. Riducendo l'etica a poco più che una questione di gusti e opinioni, lo strumentalismo ha dissolto ogni ostacolo morale ed etico alla catastrofe imminente sull'umanità. I giudizi non vengono più formulati in termini di meriti intrinseci; sono semplicemente una questione di pubblico consenso e fluttuano al mutare di bisogni e interessi particolaristici. Avendo spogliato il mondo della sua oggettività etica e ridotto la realtà a un inventario di oggetti industriali, lo strumentalismo minaccia di rendere impossibile un atteggiamento radicalmente critico nei confronti del suo ruolo nei problemi da esso stesso creati. Se Odino pagò la sua saggezza con la perdita di un occhio, noi abbiamo pagato il nostro potere di controllo con la perdita di tutti e due gli occhi.

Tuttavia, non possiamo spogliarci della ragione strumentale più di quanto possiamo sbarazzarci della tecnica. Entrambe sono indispensabili per espandere la libertà; in realtà, il loro ruolo emancipatorio precede di un bel pezzo l'emergere del capitalismo e della sua immagine di natura «avara» e di

bisogni «illimitati». L'umanità non vive di sola etica, qui risiede una delle ambiguità cruciali della libertà. Di fronte a una società e a una mentalità sempre più tecnocratiche, su quali basi si può parlare di un mondo oggettivo che ponga allo strumentalismo quei limiti di cui si sente bisogno? Da quale fonte si possono derivare quei valori e quei fini che metteranno lo strumentalismo al servizio di un'etica oggettiva?

Evocare la natura come fonte di un'etica oggettivamente fondata, come propongo, necessita di attente specificazioni. Una natura concepita come matrice di «sangue e terra» o come ambito di un cieco insieme «dialettico» di leggi che attribuiscono alla tirannia l'inesorabilità sovrumana del destino sarebbe giustamente considerata atavistica. L'*ethos* razziale del fascismo e la dialettica scienista dello stalinismo, basati entrambi su particolari immagini della natura, hanno preteso uno scotto in vite e sofferenza che fa impallidire al confronto le ere più barbariche della storia umana. Non abbiamo alcun bisogno di una «natura» (o meglio di una sociobiologia autoritaria) che fornisca una giustificazione ideologica razionale all'arroganza etnica e ai campi di concentramento, sotto l'egida della «inevitabilità» o della «legge cieca». La natura cui possiamo ora rivolgerci non è né sanguinaria né cieca, e non fornisce un rifugio ideologico per irrazionali miti razziali o per quel meccanismo artificioso che, avvolgendosi marxisticamente nel manto di Hegel, si spaccia come «scienza sociale».

La matrice da cui la ragione oggettiva può ancora derivare la sua etica, per un mondo equilibrato e armonico, è la natura concepita da un'ecologia sociale radicale, una natura interpretata non gerarchicamente, in termini di unità nella diversità e di spontaneità. Questa natura è concepita non come semplice costellazione di ecosistemi ma anche come significativa *storia* naturale; natura feconda, creativa, in sviluppo, natura che produce crescente complessità di forme e di interrelazioni. E ciò che rende così significativa questa complessità non è solo la stabilità che ne deriva (elemento in sé positivo a pieno diritto, in quanto necessario sia al mondo biotico sia al mondo sociale); l'evoluzione naturale verso forme sempre più complesse ha un'importanza unica in quanto *entra nella storia della soggettività stessa*. Fin dalla transizione dall'inorganico all'organico, e attraverso le varie fasi di evoluzione che si cristallizzarono in forme umane di razionalità, si evidenzia una storia di crescente interazione molecolare: non solo di risposte neurali ma

di una sensibilità ineffabile che è funzione di modelli di integrazione sempre più complessi. La soggettività si esprime in varie gradazioni, non solo come intellettualità della ragione ma anche come interattività, reattività e *attività sempre più finalizzata*. Perciò la soggettività *non* esclude affatto la ragione; in parte essa è la storia della ragione o, più esattamente, di un intelletto in lenta formazione che esiste in un campo di realtà più ampio dell'attività cerebrale umana. Il termine «soggettività» esprime il fatto che la sostanza, a ogni livello della sua organizzazione e in tutte le sue forme concrete, funziona *attivamente* per mantenere la sua identità, il suo equilibrio, la sua fecondità e il suo posto in un dato insieme di fenomeni.

Normalmente si pensa alla sostanza nelle sue varie forme come produzione di oggetti passivi, di fenomeni che sono «plasmati» o «selezionati» dal proprio «ambiente». Sembra che «forze» esterne determinino i «tratti» che consentono alle forme materiali (in particolare alle forme di vita) di mantenere la loro integrità e di sopravvivere. La mania scientifica di ridurre tutti i mutamenti in seno a queste forme a puri prodotti accidentali, ovvero di ridurre a pura casualità la capacità di mutamento di queste forme, nega fatalmente l'alto grado di sforzo, di auto-organizzazione e di auto-creazione intrinseco ai fenomeni non umani. Quando ignora quanto questi fenomeni giochino un ruolo *attivo* nei processi evolutivi, la scienza si approssima pericolosamente proprio di quella metafisica e di quel misticismo che ha combattuto vigorosamente a partire dall'Illuminismo. La tradizionale immagine dell'evoluzione biologica, come serie di mutazioni casuali puntiformi che vengono «selezionate» nell'interesse della sopravvivenza, sostanzialmente non sta più in piedi. Sarebbe difficile spiegare l'elegante organizzazione degli esseri viventi, ma anche dei singoli organi come l'occhio e l'orecchio, senza vedere i loro tratti evolutivi come immanentemente e creativamente costituiti, come complessi organizzati che emergono insieme nell'interazione dell'organismo con il mondo che gli sta attorno. Il puzzle, per così dire, implica sia le singole parti sia il tutto, e non il solo giocatore che sembra esserne il *deus ex machina*, l'unico fattore intelligibile nell'intero puzzle. Si può certo discutere se la «preferenza» degli atomi di carbonio a legarsi con quattro altri atomi sia correlata, tramite una lunga evoluzione della soggettività, all'uso da parte di uno scimpanzé di un bastone per sondare i formicai. Ma non si può più scartare come mistica la

fortissima probabilità di un tale *continuum*, gradualmente mediato da forme via via più complesse di organizzazione materiale. Quasi tutte le concezioni contemporanee della natura (a parte i più fortificati bunker della scienza vittoriana) vanno sempre più assegnando alla sostanza stessa un ruolo *creativo* nell'evoluzione della soggettività, superiore a quello attribuitole da ogni altra epoca dopo la morte della filosofia classica.

Perciò, che si voglia o no considerare la ragione come la più complessa espressione della soggettività, il graduale emergere della mente nella storia naturale della vita risulta essere parte del più ampio panorama della soggettività stessa. Dalle risposte biochimiche di una pianta al suo ambiente fino alle più deliberate azioni di uno scienziato in laboratorio, un comune legame di soggettività primaria è intrinseco all'organizzazione della materia stessa. In questo senso la mente umana non è mai stata sola, perfino nel più inorganico degli ambienti. L'arte ha espresso questo messaggio più acutamente della scienza, soprattutto in quei dipinti astratti, virtualmente svuotati di ogni esperienza sensoriale tranne la forma e il colore, perché ivi riconosciamo l'*affinità primaria della mente con la forma stessa*. Perfino quei pirati dei viaggi spaziali che sono gli astronauti sono sgomentati dall'attività delle masse astrali, della polvere cosmica e degli oggetti che turbinano loro attorno in un mondo che sembra privo di materia, in uno spazio che generazioni di scienziati hanno considerato di fatto un vuoto. La «mente» va oltre il nostro intelletto cerebrale, non è più intrappolata nella scatola cranica umana, è intrinseca al corpo umano tutto e alla storia naturale che esso incarna.

Quali specifici imperativi etici si possano trarre da un'interpretazione ecologica della natura (ben diversa da quella natura astratta, priva di significato, desoggettivizzata, che raggelò la mente vittoriana con la sua «avarizia» e «brutalità») dipende in ultima analisi dall'immagine di una futura società ecologica. Si tratta di una *problematica* le cui risposte possono essere fornite solo da una società capace di farne *prassi* vivente. Una natura ecologica (e l'etica oggettiva che ne deriva) può emergere solo in una società le cui sensibilità e le cui interrelazioni siano diventate ecologiche fino in fondo. La natura che normalmente «creiamo» oggi è profondamente condizionata dagli imperativi sociali dei nostri tempi. Questa natura può essere la natura altamente quantificata della scienza; l'«astratta materia»

marxiana, formata dal «lavoro astratto»; il cosmo del mistico, dissolto in una monotona unicità universale; la natura gerarchica della sociobiologia, organizzata attorno a istinti e impulsi primordiali; la natura hobbesiana-freudiana, indisciplinata e invadente; o ancora, la natura darwiniana volgarizzata, fatta di «zanne e artigli». Per non parlare delle immagini della natura animista, ellenica, giudaico-cristiana, medievale e rinascimentale che ancora marezzano ideologicamente quelle che ho appena citato.

Nessuna delle moderne immagini della natura ci dà l'affascinante visione di una totalità permeata (proprio come *risultato* della sua totalità) da quell'ampia soggettività che normalmente identifichiamo con la razionalità umana. Tutte illustrano non tanto il bisogno di «risuscitare» la natura quanto il bisogno di «risuscitare» la soggettività umana. Il difetto dell'opera di Horkheimer e Adorno sta nella loro mancata integrazione di razionalità e soggettività al fine di portare la natura nell'ambito della sensibilità. Per farlo, avrebbero dovuto capire il messaggio dell'ecologia sociale, che era del tutto estraneo alla loro tradizione culturale. La loro adesione al marxismo, seppure smorzata, ha costituito l'ostacolo principale a quella che altrimenti sarebbe stata una critica meravigliosamente completa della ragione strumentale. Ma hanno avuto troppa paura di cementare alla soggettività la loro concezione della natura, cosa che essi identificavano con arcaismi mitici e classici; perciò non sono mai riusciti a fornire una matrice oggettiva alla ragione. La voglia di farlo aleggia in tutta la loro opera sulla ragione e sull'Illuminismo, ma sono stati troppo prudenti per soddisfare quella voglia.

Quanto a noi, cui sono ben più familiari le possibilità dell'ecologia, come possiamo evitare l'invasione dello strumentalismo nell'approccio ecologico all'etica? Come possiamo impedire che trasformi la natura in un semplice oggetto di manipolazione proprio in nome del rispetto della sua soggettività? Non si può rispondere soddisfacentemente a queste domande senza ricostruire lungo linee ecologiche la mentalità, la sensibilità, la tecnica e le comunità esistenti. Quando questo avverrà, allora una comunità ecologica potrà recuperare il senso del suo posto in uno specifico ecosistema, alleandosi con il suo ambiente naturale in una *forma creativamente riproduttiva*; una forma che generi una sensibilità simbiotica umana, una tecnica umana che *arricchisca* la complessità naturale e una razionalità umana che ampli la soggettività della natura. In quel contesto, l'umanità non darebbe né

prenderebbe, bensì *parteciperebbe* con la natura alla creazione di nuovi livelli di diversità e forma che siano parte di un più elevato senso di umanità e naturalità. La nostra rivendicazione etica di razionalità deriverebbe dalla partecipazione della mente umana alla più ampia soggettività della natura, una soggettività che è funzione di forme, integrazione e complessità. L'uso della natura come «risorsa naturale» – un uso che sembra inevitabile alla «mente intenzionale-razionale», per usare il linguaggio di Jürgen Habermas – si ridurrebbe, se non addirittura scomparirebbe, grazie a una tecnica ecologica capace non solo di arricchire il flusso tra natura e umanità ma anche di sensibilizzare l'umanità alla creatività della natura.

Perché queste «buone intenzioni» non sembrino l'ennesimo caso di quel sentimentalismo semplicistico così diffuso nelle filosofie della natura, vorrei qui sottolineare che un'etica ecologica non è modellata su una visione ingenua del mondo naturale, sia di quello effettivamente esistente, sia di quello che potrebbe esistere in un futuro sociale «pacificato». Non è che il lupo debba dormire con l'agnello. L'immagine è trita e a suo modo repellente. La «pacificazione» della natura non consiste nel suo addomesticamento. Molto va perso quando il carattere «selvaggio» (termine ottuso) viene a tal punto rimosso dalla natura che essa cessa di essere «simbolo di scarsità, sofferenza e mancanza», per usare l'assurdo concetto marcusiano di natura (una natura che non è stata «ricreata dal potere della ragione»). Il linguaggio marcusiano è qui miopemente antropomorfo, marxista e sciocco nella sua pretesa che «la pacificazione presuppone la padronanza della natura, che è e rimane l'oggetto opposto al soggetto in via di sviluppo»³. Se ci sono «due tipi di padronanza, una repressiva e una liberatoria», si potrebbe sostenere, con eguale assurdità, che ci sono due tipi di natura, una «cattiva» e una «virtuosa».

Se si lascia perdere questa logica pasticciata, non si trova traccia di crudeltà in natura, solo predazione (e mutualismo) attorno a cui la storia naturale ha evoluto le sue strutture per mantenere la vita e l'equilibrio ecologico. Non c'è sofferenza in natura, solo l'inevitabile dolore fisico che deriva da una ferita. Non c'è scarsità e mancanza in natura, solo bisogni che devono essere soddisfatti per conservare la vita. Anzi, la fecondità materiale della natura, prima della storica «negazione della natura» (per usare ancora una volta la terminologia di Marcuse), avrebbe sbalordito i primi ominidi se

mai avessero pensato alla scarsità come categoria sociale. Non insisterò mai abbastanza sul fatto che *la natura in sé non è un'etica*, essa è la *matrice* per un'etica, la fonte di un senso etico radicato nella realtà oggettiva. Perciò la natura non deve assumere attributi squisitamente umani come gentilezza, virtù, bontà e cortesia, neppure come matrice e fonte di senso etico; la natura deve solo essere *feconda e creativa*: una *fonte* e non un paradigma.

La funzione di una filosofia etica non implica la riduzione mimetica dell'etica alla sua fonte. Richiede invece un *terreno* da cui sviluppare creativamente gli ideali etici. Il bambino non è il genitore, ma entrambi sono uniti da una continuità oggettiva di ascendenza genetica, gestazione, nascita e socializzazione. I due non si separano mai, coesistono e le loro vite si sovrappongono, in condizioni normali, finché il figlio diventa adulto e genitore a sua volta. I due possono conservare rapporti amorevoli o diventare antagonisti e il bambino può diventare più umano o forse meno umano del genitore. In ogni caso siamo costretti a capire, per dare significato, coerenza e interpretazione etica, *perché* c'è stato un certo sviluppo e non solo *come*. Lo sviluppo, comunque, è reale e non possiamo cancellare il nostro dovere di interpretarlo in termini etici sostenendo che è riducibile a una serie di eventi casuali.

Tramutare la pacificazione in addomesticamento significa trattare la natura come modello di comportamento anziché accettarla per quello che realmente è: una fonte di significato etico che ristabilisce il nostro senso di *totalità* ecologica e di soggiacente dialettica dell'unità nella diversità. È questa mancanza di totalità che spiega realmente l'incompiutezza del cosmo sociale in cui viviamo, il senso di incompletezza che ci circonda. Non solo un mondo naturale veramente pacificato e addomesticato modella arrogantemente la natura sulla società (razionale o meno), ma non riesce neppure a riconoscere che la razionalità umana è una fase, un aspetto della soggettività naturale. Non è un caso se la natura pacificata di Marcuse è una natura razionale.

In una bellissima confutazione dei sedicenti pacificatori della natura, Shepard osserva che

ogni gene in un organismo individuale agisce nel contesto di molti altri geni. Perciò i mutamenti genetici che risultano dalla domesticazione possono riguardare l'intera creatura, la sua forma esteriore, il suo comportamento, la sua fisiologia. Il carattere e la personalità degli animali domestici non sono

solo più mansueti dei loro corrispettivi selvatici, ma anche più fiacchi, c'è cioè in qualche modo una minore definizione. Naturalmente non c'è nulla di mansueto in un toro infuriato o in un ringhioso cane da guardia, ma le loro madri erano docili: una volta che un organismo è spogliato della sua selvatica naturalità, l'allevatore ne può trarre qualsivoglia bizzarria, a sua volontà. Può essere reso violento senza essere veramente feroce. Quest'ultimo termine implica una nicchia ecologica da cui l'animale addomesticato è stato tolto. Le nicchie sono maestri severi. *Sfuggire loro non è libertà ma perdita di direzione*. L'uomo sostituisce l'allevamento controllato alla selezione naturale; gli animali vengono così selezionati per caratteri speciali, come la produzione di latte o la passività, a spese dell'idoneità complessiva⁴.

Si può trarre da queste considerazioni una morale importante che si applica non solo agli animali ma anche agli esseri umani. La libertà è, per tutti gli organismi, funzione della direzione, funzione delle nicchie significative in natura e delle comunità significative in società. Certo, i due piani non sono del tutto concomitanti, ma ci sono tutte le ragioni per considerarli derivativi: comunità da nicchia, essere umano da animale selvatico. A suo modo, la nostra perdita di comunità è stata una forma di domesticazione, una condizione priva di senso e di direzionalità, proprio come la perdita della sua nicchia lo è stata per l'animale. Al pari dei nostri bovini, dei polli, dei cani, dei gatti e anche delle piante coltivate, abbiamo perso il nostro essere selvatico in un mondo pacificato, iperamministrato e altamente razionalizzato. Il mondo privato che avevamo creato nelle nostre comunità prepolitiche, le nicchie che occupavamo negli spazi nascosti della vita sociale, stanno rapidamente scomparendo. Al pari della struttura genetica degli animali domestici, le strutture psichiche degli esseri umani addomesticati stanno subendo una pericolosa degradazione. Più che mai dobbiamo recuperare il *continuum* tra la nostra «prima natura» e la nostra «seconda natura», tra il nostro mondo naturale e il nostro mondo sociale, il nostro essere biologico e la nostra razionalità. Latenti in noi ci sono memorie ancestrali che solo una società e una sensibilità ecologiche possono «risuscitare». La storia della ragione umana non ha ancora raggiunto il suo culmine e tanto meno la fine. Quando avremo «risuscitato» la nostra soggettività e l'avremo riportata ai suoi vertici di sensibilità, allora assai probabilmente quella storia sarà appena cominciata.

Riassumendo, la razionalità umana deve essere vista come forma e derivazione di un'intelligenza, o soggettività, più ampia che è intrinseca alla natura come un tutto e in particolare al lungo sviluppo di forme sempre più

complesse di sostanza. Dobbiamo fare molta chiarezza su ciò che questo significa. La storia naturale include una storia della mente, così come delle strutture fisiche, che si sviluppa dall'interazione apparentemente «passiva» dell'inorganico con i processi cerebrali estremamente attivi dell'intelletto e della volizione umana. La storia di ciò che noi chiamiamo mente è cumulativamente presente non solo nella mente umana ma anche in tutto il nostro corpo, che in larga parte riassume il continuo sviluppo delle forme di vita ai vari livelli neurofisici di evoluzione. Ciò che tragicamente ci manca oggi, soprattutto perché lo strumentalismo tiranneggia il nostro apparato corporeo, è la capacità di sentire la ricchezza di soggettività che c'è in noi e nel mondo non umano attorno a noi. In qualche misura, questa ricchezza ci giunge tramite l'arte, la fantasia, il gioco, l'intuizione, la creatività, la sessualità e, nei primi anni della nostra vita, tramite quella sensibilità propria dell'infanzia e della gioventù da cui ci disavvezzano, negli anni successivi, la vita adulta e le norme della «maturità». Il «panorama» della natura, ovvero la sua *organizzazione formale*, dai livelli astrali del nostro universo ai più minuscoli ecosistemi attorno a noi, invia messaggi suoi propri. Anch'esso ha una voce cui Bruno e Keplero nel Rinascimento e un numero crescente di biologi contemporanei hanno cercato di rispondere. A dire il vero, fin dai tempi di Pitagora la tradizione filosofica classica ha riscontrato la soggettività nell'evoluzione della forma *in sé*, non solo nella morfologia degli esseri individuali. Concepito come *processo attivo di complessità crescente e correlata*, l'«equilibrio della natura» può essere visto come qualcosa di più che non un semplice insieme formale che la vita presuppone per la propria stabilità e conservazione. Può anche essere visto come un insieme formale la cui organizzazione in insiemi integrati mostra vari livelli di «facoltà mentali», di una soggettività cui sapremo rispondere solo se libereremo il nostro apparato sensoriale dalle inibizioni e dalle convenzioni strumentali.

La nostra interpretazione della scienza non è molto diversa dalla nostra interpretazione della ragione. Vista come applicazione metodica della ragione al mondo concreto, la scienza si è guadagnata la stessa cattiva fama che lo strumentalismo e la tecnica si sono guadagnati nel corso degli ultimi decenni. La sua pretesa di essere una strategia di osservazione, sperimentazione e generalizzazione dei dati in leggi naturali «inesorabili», nonché la sua presunzione di essere oggettiva e intellettualmente universale, l'hanno

esposta ad accuse di arroganza nei confronti della sensibilità, dell'etica e della crisi della condizione umana. Considerata una volta l'araldo dell'Illuminismo in tutte le sfere della conoscenza, la scienza viene ora sempre più vista come un sistema strettamente strumentale di controllo. Il suo utilizzo a fini di manipolazione sociale e il suo ruolo nel restringere la libertà umana corrispondono fin nei dettagli al suo utilizzo come mezzo di manipolazione della natura. La maggior parte delle sue scoperte nel campo della fisica, della chimica e della biologia è giustamente vista con sospetto da quelli che erano una volta i suoi adepti più ferventi, come rivelano le attuali discussioni sull'energia nucleare e l'ingegneria genetica. Non a caso la reputazione della scienza non è più quella di essere un mezzo per conoscere (*Wissenschaft*, nel linguaggio dell'Illuminismo tedesco), ma un mezzo per dominare, cioè quello che Max Scheler, in un più disincantato periodo successivo, chiamava *Herrschaftswissen*⁵. Essa è diventata, in effetti, una tecnica fredda, insensibile, metafisicamente fondata, che si è estesa imperialisticamente ben al di là del suo ambito limitato di *forma* del conoscere, fino a rivendicare per sé tutto il campo della conoscenza.

Ci troviamo ora di fronte al paradosso che la scienza, strumento indispensabile per il benessere umano, è diventata un mezzo per capovolgere la sua tradizionale funzione umanista. La neutralità etica del fisico nucleare, del chimico alimentare, del batteriologo coinvolto nello sviluppo di patogeni letali per scopi militari, è il simbolo paralizzante di una «scienza impazzita» che assomiglia in modo sempre più terrificante all'immagine della «tecnica impazzita». Le roventi discussioni sui rischi dell'energia nucleare e dell'ingegneria genetica testimoniano che la scienza è tutta coinvolta in questioni che riguardano le sue pretese non solo di competenza tecnica ma anche di maturità morale.

Al pari della ragione e della tecnica, anche la scienza ha una storia e, in un senso lato che va oltre la sua definizione strumentale, essa può essere considerata *come* la sua stessa storia. Quello che semplicisticamente chiamiamo «scienza greca» era in gran parte una filosofia della natura che dava alla ragione speculativa la facoltà di comprendere il mondo naturale. Capire e dare coerenza alla natura era un'attività della mente contemplativa, non semplicemente una tecnica sperimentale. Da questa prospettiva razionale, gli scritti di Platone e Aristotele sulla natura non erano «sbagliati» nella loro

descrizione del mondo naturale. In seno a quel vasto *corpus* di filosofia naturale si trovano intuizioni di ampio respiro che ora le scienze fisiche e biologiche stanno cercando di recuperare⁶. L'importanza da essi attribuita alla sostanza, alla forma e allo sviluppo – ciò che oggi viene considerato come orientamento «qualitativo» in contrapposizione all'orientamento «quantitativo» della scienza moderna – segnala un dispiegarsi del pensiero assai più ampio, o quanto meno più organico, dell'importanza attribuita dalla scienza tradizionale alla materia e al moto. La tradizione classica sottolineava l'attività, l'organizzazione, il processo; la tradizione illuminista sottolineava la passività della materia, la casualità, il moto meccanico. E il fatto che la tradizione illuminista abbia lentamente finito con il cedere a quella classica, uno sviluppo impostole da un crescente senso dell'importanza della forma, non ha portato a una chiara comprensione delle differenze che separano le due tradizioni e del modo in cui entrambe condividono una continuità storica che potrebbe portare alla loro integrazione senza perdita delle rispettive identità specifiche.

Definire complementari la forma classica, meccanicista, evolucionista e relativista della scienza potrebbe farci perdere di vista un punto essenziale. Esse non sono un semplice complemento l'una dell'altra, né sono stadi della crescente conoscenza umana della natura, conoscenza che si suppone «culminare» nella scienza moderna. Questo modo di pensare la storia della scienza è ancora molto diffuso e spesso assai presuntuoso nella sua esaltazione di tutto ciò che è moderno. In realtà, queste diverse forme di scienza riguardano diversi livelli di sviluppo naturale e differiscono dichiaratamente nei fini. Non sono semplicemente differenti paradigmi, come ha ipotizzato Thomas Kuhn, che si sostituiscono radicalmente l'uno all'altro. Ritenere che ci sia una scienza *in quanto tale*, in cui la tradizione rinascimentale è parzialmente «corretta» e in cui la tradizione moderna è più «vera» di ogni altra precedente quanto a comprensione della natura, significa ritenere che la natura è tagliata da una stessa stoffa e differisce solo per il modo in cui è confezionato l'abito. Per ironia della sorte, le opinioni di Kuhn sono state duramente contestate non tanto per la sua concezione della storia della scienza come progressiva sostituzione di un paradigma scientifico a un altro, quanto per la sua tendenza a considerare la logica delle rivoluzioni scientifiche in termini più di «tecniche di persuasione» che di prove, più di

fattori psicologici e sociali che di verifica tramite studi oggettivi della realtà.

Lasciando perdere il successivo tentativo di Kuhn di rimangiarsi le sue conclusioni più stimolanti sulla struttura della comunità scientifica, ciò che più colpisce nella sua concezione delle rivoluzioni «paradigmatiche» in campo scientifico è il *modo* in cui si sono combattute l'un l'altra. Mi riferisco qui, più che a Kuhn, al giudizio convenzionale dello scientismo che tende a focalizzarsi sulle differenze metodologiche tra filosofia classica della natura e scienza moderna. La diffusa opinione che la scienza moderna abbia veramente iniziato il suo viaggio unico solo quando ha adottato consapevolmente il programma baconiano di osservazione empirica e di verifica sperimentale è un mito banale che riflette più i conflitti intellettuali dei tempi di Bacone che non le autentiche differenze tra le concezioni classica e rinascimentale della natura. Anche senza averlo chiaramente espresso, i filosofi classici della natura avevano operato per secoli secondo il programma baconiano di osservazione e di sperimentazione. Piuttosto, Bacone, con la sua *Instauratio Magna*, diede alla scienza una funzione che la teoria classica non aveva mai accettato pienamente: il *recupero* da parte dell'uomo della sua padronanza sulla natura, una prospettiva che si contrapponeva all'orientamento contemplativo nei confronti della natura degli scolastici medievali (vale a dire del cristianesimo).

E tuttavia, anche in questo caso, è fuorviante assumere che la tradizione classica, al pari della tradizione medievale, fosse strettamente contemplativa e che quella moderna sia invece prevalentemente pragmatica. L'idea di dominio è stata una *pratica costante* in forma di dominio *sull'uomo* – su un'umanità concepita dai suoi governanti come «risorsa naturale» o come «mezzo di produzione» – fin dall'inizio della civiltà. L'*Instauratio Magna* di Bacone⁷ era stata una realtà funzionante per migliaia di anni, nei tentativi della società di classe non solo di soggiogare la natura ai suoi fini di controllo ma anche di soggiogare l'umanità stessa. Il suo tempio non era il laboratorio utopico di Bacone, la Casa di Salomone, ma lo Stato con la sua burocrazia, il suo esercito, la frusta dei suoi sbirri. Facciamo una grande ingiustizia alla storia autentica del «metodo scientifico» quando dimentichiamo che prima che la scienza stabilisse i suoi laboratori per controllare la natura, lo Stato aveva stabilito i suoi palazzi e le sue caserme per controllare l'umanità. L'*Instauratio Magna* trasse ispirazione dal dominio dell'uomo sull'uomo

prima di mettere il dominio sulla natura al centro dei suoi ideali e delle sue funzioni⁸.

La differenza fondamentale tra la filosofia classica della natura e la scienza moderna risiede nelle loro concezioni radicalmente diverse di causalità. Qui sta la vera questione ontologica che separa la conoscenza da pure questioni tecniche, che chiarifica il cruciale problema delle relazioni tra mezzi e fini, essenziale per qualunque critica della ragione strumentale e della tecnica autoritaria.

Per Aristotele, che fu sempre osservatore acuto, generalizzatore sofisticato e sperimentatore serio (come, dopo di lui, Archimede), la causalità materiale non si esauriva nel moto meccanico. La causalità implicava la materia stessa, la sua potenzialità formale, l'agente formativo, la forma più avanzata verso cui un fenomeno poteva svilupparsi. La sua concezione di causalità era *entelechiana*. Assumeva che un fenomeno fosse portato ad attualizzare la sua piena potenzialità per raggiungere la sua più alta forma specifica, per svilupparsi intrinsecamente ed estrinsecamente verso l'auto-realizzazione formale delle sue potenzialità. Perciò, per Aristotele la causalità non era semplice moto, cioè spostamento nello spazio, come lo spostamento prodotto da una palla di biliardo che ne colpisce un'altra. Anche se può certamente essere meccanica, essa ha un più significativo contenuto in termini di *sviluppo*. Dovrebbe essere considerata più come un processo graduale, come un processo emergente di auto-realizzazione, che come una serie di spostamenti fisici. Dunque nella materia, che ha sempre mutevoli livelli formali, è latente la potenzialità, o meglio c'è in essa lo sforzo di elaborare la sua potenzialità per una forma superiore. Perciò essa entra nella concezione aristotelica come «causa materiale». La forma latente nella materia che spinge verso la sua piena attualizzazione è una «causa formale». Le forze intrinseche ed estrinseche che foggiano lo sviluppo (e nel secondo caso Aristotele si riferisce ad agenti esterni come lo scultore che foggia un cavallo di bronzo) sono la «causa efficiente». E infine la forma che tutti questi aspetti della causalità devono realizzare è la «causa finale».

La causalità aristotelica, in realtà, non è solo evolutiva ma anche direzionale e intenzionale. È stata anche detta teleologica perché la forma finale cui tende la sostanza è latente in essa fin dall'inizio del processo evolutivo. Questo termine, tuttavia, ricorda il concetto di fine preordinato,

inesorabile, un concetto che Aristotele evita accuratamente. In *Dell'interpretazione* egli puntualizza molto bene che non si può dire, senza specificare, che tutto l'esistente e il non esistente risultano dalla necessità. Perché c'è una differenza tra il dire che ciò che è, quando è, deve necessariamente essere e il dire semplicemente che tutto ciò che è deve necessariamente essere. Lo stesso vale per ciò che non è. E vale anche nel caso di due proposizioni contraddittorie. Ogni cosa deve essere o non essere, sia nel presente sia nel futuro, ma non è sempre possibile distinguere e stabilire per certo quale delle due alternative deve necessariamente accadere⁹.

Ciò che caratterizza la «dimensione teleologica» della causalità aristotelica è che ha un *significato*, non che è predeterminata: la causalità è orientata al conseguimento della totalità, al compimento di tutte le potenzialità di forma latenti nella sostanza, ai diversi livelli del suo sviluppo. Questo senso del significato è permeato dall'etica: «Perché in tutte le cose, secondo noi, la natura spinge sempre al 'meglio'». Il termine «spinge» necessita qui di essere sottolineato, perché raramente Aristotele attribuisce il pensiero, nel significato cerebrale del termine, alla natura; piuttosto, la natura è per lui un *oikos* organizzato, una casa ben gestita, e «come sa ogni buon padrone di casa, non è costume gettare via qualcosa che può ancora rivelarsi utile»¹⁰. È difficile sopravvalutare l'acutezza di questa intuizione, così coerente peraltro con tutta la filosofia aristotelica, che è stata poi confermata dall'ecologia e dalla paleontologia.

La concezione hegeliana della dialettica è sostanzialmente collimante con l'orientamento causale di Aristotele; anche per Hegel lo scopo essenziale è quello di comprendere il concetto di totalità, non una speciosa «sintesi» costituita dalla trasformazione di una tesi nella sua antitesi. Quest'ultima formula metodologica non solo spoglia la dialettica di ogni contenuto organico, ma la riduce a un metodo, a una tecnica strumentale secondo la tradizione dell'ortodossia marxiana, e non a una causalità ontologica. Come osserva Hegel in una delle più incisive esposizioni della dialettica:

Perché ciò che è implicito venga all'esistenza, certo deve subire un cambiamento, eppure rimane uno e lo stesso, perché l'intero processo è da esso dominato. La pianta, ad esempio, non perde se stessa in un puro mutamento indefinito. Dal seme molto si produce di cui prima nulla si vedeva; ma tutto ciò che è generato, o meglio sviluppato, è già nascosto e idealmente contenuto in esso. Il principio di questa proiezione nell'esistenza è che il seme non può rimanere puramente implicito, ma è costretto allo sviluppo, poiché presenta la contraddizione di essere solo implicito e tuttavia non desiderando di

restarlo. Ma questo uscire fuori di sé ha un termine in vista; il suo compimento è pienamente raggiunto e il suo fine previamente determinato è il frutto, cioè il prodotto del seme, che causa un ritorno alla condizione primaria¹¹.

La mente spinge più oltre questo movimento, secondo Hegel, e anziché ritornare sui suoi passi, alla forma germinale, va avanti fino alla piena realizzazione del sé¹².

Ciò che è essenziale tanto per Hegel quanto per Aristotele è la comune concezione di «causa finale», l'importanza da essi attribuita alla totalità e al senso dei fenomeni. Più di ogni altro aspetto delle idee aristoteliche, questo era destinato a diventare il campo di battaglia tra la scienza e la teologia scolastica; inoltre, nella misura in cui il meccanicismo era divenuto il paradigma dominante della scienza rinascimentale e illuminista, il concetto di «causa finale» si trasformò nella pietra molare su cui la scienza avrebbe affilato il suo bisturi dell'«oggettività», del «disinteresse» scientifico e del rifiuto totale dei valori nell'*organon* scientifico. Implicare un senso di direzionalità nella causalità – un «perché» anziché un semplice «come» in natura – puzzava di teologia. La scolastica medievale aveva a tal punto cristianizzato la filosofia aristotelica della natura e la sua causalità che i meccanicisti rinascimentali la considerarono poco più che un sistema di apologetica cristiana; anche la concezione hobbesiana di una «meccanica sociale» si risolse in un'aspra critica della causa finale aristotelica. Certo, questo conflitto era inevitabile, e anzi salvò il pensiero aristotelico dalle grinfie inquisitoriali della Chiesa. Ma opposizione e persecuzione (Bruno e Servet andarono al rogo e Galileo al confino, principali martiri della scienza in questo conflitto) portarono a un rifiuto eccessivo di ogni organicismo, a uno stretto dualismo cartesiano tra una soggettività «dotata di anima», riservata esclusivamente all'«uomo», e una natura fisica rigidamente meccanica e quantitativa.

Questa battaglia non fu vinta senza una grave perdita. Per liberare la mente umana dalle pastoie della religione, l'umanità stessa venne resa schiava del potere della scienza. Un nuovo *organon* sostituì il vecchio. L'ideale baconiano del ripristino della padronanza umana sulla natura non mondava l'umanità del suo «peccato originale» e non la restituiva alla pienezza del paradiso terrestre. La scienza si alleò alla tecnica per *rafforzare* la padronanza dell'uomo sull'uomo, incatenando l'umanità a quello stesso

buio mondo di dominio cui una volta si era opposto ideologicamente. La scienza stessa era diventata una teologia. A partire dal diciannovesimo secolo l'umanità è divenuta sempre più strumentalizzata, oggettivizzata ed economicizzata, anche più di quella controllatissima natura che l'*Instauratio Magna* di Bacone intendeva creare. La razionalizzazione si è combinata con la scienza per produrre una tecnocrazia che ora minaccia di spogliare l'umanità e il suo ambiente naturale di quella soggettività con cui l'Illuminismo intendeva illuminare il mondo.

La tendenza filosofica a sostituire un «paradigma» con un altro, nel corso delle «rivoluzioni» intellettuali, determina una grave frattura nella continuità, integrazione e totalità della conoscenza. Frantuma l'ecologia e la storia della conoscenza stessa, nell'ambito sia della teoria sociale sia della teoria scientifica. Si è persa un'enorme ricchezza di tradizioni stimolanti con la sostituzione del progetto hobbesiano di «scienza sociale» al progetto aristotelico di etica sociale (non che, beninteso, quello aristotelico sia il punto più «alto» cui la teoria sociale può sperare di giungere!). La piazza pulita fatta dal cristianesimo nel mondo europeo (e più recentemente dal marxismo) ha seppellito un corpo inestimabile di idee e di intuizioni sociali. Ai nostri giorni non si può non pensare a quanto si è perso, assieme alle speranze profondamente libertarie dei gruppi radicali delle rivoluzioni inglese, americana e francese, tutte azzerate dalle «rivoluzioni» leniniste del ventesimo secolo, tutte consegnate (per usare la nefasta espressione di Trockij) alla «pattumiera della storia». E non si può non pensare anche alla ricchezza del pensiero utopico, da cui Marx rubacchiò prima di rimpiazzarlo con il mito di un «socialismo scientifico». Come il cristianesimo prima, il socialismo ha alimentato un fanatismo dogmatico che ha precluso nuove possibilità non solo all'azione ma anche all'immaginazione e al pensiero umani. La scienza, pur se meno dura nei confronti dei suoi eretici, è tuttavia altrettanto fanatica nelle sue pretese intellettuali. Sfidare i presupposti metafisici, se non mistici, di concetti scientifici quali materia passiva e moto fisico significa esporsi ad accuse proprio di metafisica e misticismo e a una persecuzione intellettuale analoga a quella subita dalla scienza a opera degli inquisitori teologici.

C'è una forte tendenza, in seno ai nuovi paradigmi scientifici, a considerare le varie forme di natura, inorganica e organica, cinetica ed

evolutiva, casuale e significativa, come intrinsecamente antagonistiche anziché semplicemente differenti per scopo e livelli di sviluppo all'interno di un tutto più vasto. Solo recentemente si è cominciato a sfuggire a un riduzionismo meccanicista che costringe tutti i fenomeni naturali in un paradigma basato sulla fisica matematica. La tanto conclamata «unità della scienza», che i teorici del diciannovesimo secolo proposero in pieno trionfo dell'immagine cosmica newtoniana, era in genere poco più di un incubo intellettuale, un'unicità proposta in una delle fasi di più sgangherato misticismo che il pensiero occidentale abbia mai avuto. Niente è più intriso di metafisica e misticismo di una causalità quasi completamente ridotta a una cinetica di forze interagenti a distanza, di un moto che (per spiegare i legami chimici) rimanda a pure interconnessioni spaziali degli atomi.

Fin dai tempi di Laplace la natura era vista come un agglomerato di atomi irriducibili con i quali era costruito il cosmo, così come una solida banca vittoriana era costruita di solide pietre. La concezione degli atomi come «mattoni» dell'universo era intesa alla lettera, e perfino la divinità era considerata più un architetto che un creatore del mondo. Questa immagine definiva una natura passiva modellata da forze intrinseche, spesso casuali, che qualificate élite dominanti potevano manipolare secondo i propri interessi, una volta che la scienza avesse svelato i «segreti» di una natura misteriosa e criptica. La causa efficiente, tolta dalla più vasta matrice etica della causalità aristotelica, era concepita come la sola spiegazione dei fenomeni naturali in interazione cinetica. L'immagine della natura come «area edificabile», presa a prestito anche da Bloch, produsse un suo specifico gergo tecnologico. Termini come «mattoni», «malta», «cemento», ancora oggi di uso comune nelle opere di fisica, presero il posto delle immagini tipiche della filosofia classica come «amore» e «odio», «giustizia» e «ingiustizia», «entelechia» e «cinesi» che, pur con tutte le loro qualità antropomorfe, implicavano non solo una natura incantata, o perfino una natura etica, ma addirittura una natura appassionata. Ciò che rimase del passato, per spiegare gli ultimi misteri newtoniani dell'azione a distanza e della gravitazione, furono i termini «attrazione» e «repulsione», termini che ancora sopravvivono in elettromagnetica.

È difficile comprendere quanto fondamentali fossero per gli interessi del dominio in una società mercantile industriale questo gergo tecnologico e l'immaginario che vi si rifletteva. Questo gergo non era meramente

filosofico, ma aveva un carattere eminentemente sociale, proprio come l'attuale linguaggio della teoria dei sistemi – con la sua estensione al discorso quotidiano di termini come «input», «output», «feedback» – riflette l'aziendalizzazione della vita di ogni giorno, la sua riduzione a «diagramma di flusso». Concepire tutti i fenomeni come costruiti a partire da una materia omogenea, passiva, priva di vita, malleabile, voleva dire mettere anche l'umanità nell'orbita di questi attributi. Anche la carne, non meno della pietra e dell'acciaio, era semplice materia che era stata accidentalmente strutturata in un agglomerato più complesso dello stesso materiale irriducibile. Anche il pensiero perse il suo *status* elevato e venne concepito come un «fluido», un essudato del cervello e del sistema nervoso. Il lavoro, in quanto mera energia, divenne oggetto non solo dell'economia politica ma anche dell'«economia della natura». Il che stabilì un legame diretto tra la critica radicale sviluppata da Marx e le strategie adattative formulate in un periodo successivo dal darwinismo sociale. L'ideale illuminista di educazione umana secondo i canoni della ragione venne reinterpretato a significare addestramento ai canoni di prestazione efficiente.

La scienza, concepita come una storia che ha continuamente scartato il suo passato in una successione radicale di paradigmi, è così rimasta sola al mondo, perché lungo quei passaggi successivi si è separata dalla natura. Liberatasi di quei predecessori che si rivolgevano ai diversi livelli emergenti della storia naturale, la scienza manca ora di quella continuità che consente di correlare tali livelli in modo intelligibile. Le manca il senso del limite che, nei vari approcci conoscitivi alla realtà, conferma ciò che è valido e ciò che non lo è; le manca la consapevolezza delle nuove forme di realtà che ci sono ai margini dei «dati istituiti». In breve, la scienza non si è sviluppata in relazione alla natura, ma in relazione ai suoi paradigmi. Il perseguimento dell'«unità della scienza» non va assolutamente interpretato come la ricerca di un'«unità della natura». Si tratta di un'impresa intellettuale di scienziati, in collaborazione o in concorrenza tra loro, e non di un'avventura che coinvolge autenticamente il mondo naturale.

A questo punto dello sviluppo della conoscenza umana, la riscoperta della natura è più importante di banalizzazioni del tipo «restituire l'incanto al mondo» (un'espressione che tende a dissolversi in metafora se le manca la carne dell'intuizione sociale e della riflessione naturalistica). Per risolvere il

dilemma della sua razionalizzazione nel mondo sociale, la scienza deve imparare a equilibrare il bisogno di auto-interpretazione con le intuizioni che derivano dai differenti livelli di sviluppo naturale. La scienza deve rivolgersi alla natura per trarne nutrimento. Deve essere pienamente consapevole dei presupposti, dei pregiudizi, che entrano continuamente nelle sue strutture epistemologiche. Le discussioni tra sostenitori e avversari di un «paradigma» o di un altro devono essere tutte dentro il senso della storia, naturale e intellettuale, e non poggiare su successioni ed esclusioni dinastico-ideologiche. La scienza deve schiettamente porsi domande modellate dalla realtà naturale, non da un intellettualismo chiuso in sé che separa la sua storia ideologica dalla storia del mondo naturale. Perciò la scienza deve superare le sue ambiguità riconoscendo che essa è sia la sua storia – tutta, non questa o quell'altra fase – sia storia naturale. In questo senso, né Aristotele né Galileo avevano torto *in sé*, per quanto il secondo detestasse il primo; essi osservavano differenti aspetti della realtà, forniti loro dalla natura, da differenti livelli di sviluppo naturale.

Soggiacente a ogni progetto di riscoperta della natura c'è un insieme di domande chiave. Se c'è un'unità della natura da scoprire, quale messaggio ha da offrirci? Qual è il suo significato essenziale? E se dobbiamo parlare di significato in natura, del «perché» oltre che del «come» dei fenomeni naturali, quali forme graduate di causalità possiamo sviluppare (ellenica o moderna, ad esempio, oppure l'una che sfuma nell'altra) per non escludere completamente l'una o l'altra? E se diamo per scontato che quel significato ci sia, come ne interpreteremo la direzione, la teleologia? Dobbiamo precludere le possibilità latenti, parlando di teleologia come se l'esito dovesse necessariamente discendere dalle origini in quanto «causa finale» totalmente preordinata? Si può allentare l'attuale stretta, ferrea, concezione di teleologia per vedervi più uno sviluppo graduale, emergente e *creativo*, che non una forma estremamente determinista di causalità?

Queste domande cruciali per lo sviluppo di un'etica ecologica e di una scienza ecologicamente orientata non possono restare congelate nelle formule utilizzate per secoli da ideologi grettamente scienziati. Se non altro, dobbiamo pretendere il diritto di pensare liberamente le idee e la realtà senza restrizioni imposte da ideologi che replicano agli errori altrui con errori propri. La scienza deve cessare di essere una Chiesa. Deve demolire le barriere

ecclesiastiche che ci separano dall'aria libera della natura e dal giardino che ha nutrito il suo sviluppo intellettuale.

La tecnica, ovvero le abilità e gli strumenti del metabolismo uomo/natura, fu il crogiuolo in cui di fatto si forgiarono i moderni concetti di ragione e di scienza. Nella sfera della produzione (il regno marxiano della necessità) le ambiguità della libertà emersero con nuda chiarezza. Durante la moderna era industriale e anche prima, in certi periodi preindustriali, la ragione finì con il diventare pura razionalizzazione e la scienza fu palesemente tramutata da ricerca della conoscenza in pura tecnica e in puro strumentalismo. Perciò non dovrebbe sorprendere se la tecnica palesa nel modo più vistoso le ambiguità della libertà. La concezione che la tecnologia sia di per sé moralmente neutrale, che il proverbiale coltello sia a doppio taglio (ovvero che può essere un'arma per uccidere o uno strumento per tagliare, a seconda di chi lo usa e del contesto sociale in cui è usato), non fu, fino al sorgere dell'industrialismo, un punto di vista molto diffuso. Certo, i coltelli, come altri strumenti manuali, possono essere visti anche in termini eticamente neutrali, ma nel più ampio contesto della tecnica, cioè attrezzi, macchine, abilità, forme di lavoro e «risorse naturali», i mezzi di produzione raramente sono stati considerati in modo valutativo, né il loro impatto è stato puramente accidentale, a seconda delle intenzioni individuali o sociali.

Anche se le società preindustriali non operarono esplicitamente una distinzione tra tecniche libertarie e autoritarie (una distinzione che si è imposta alla mente moderna con la massiccia supremazia delle tecnologie industriali iperaccentrate sui mestieri tradizionali), esse appaiono più consapevoli di noi delle implicazioni ecologiche della tecnica. Secondo Stephan Toulmin e June Goodfield¹³, le comunità preindustriali operarono assai presto nella storia la distinzione tra «arti naturali» e «mestieri artificiali», una distinzione che esprimeva un approccio etico profondamente differente dal nostro nei confronti dello sviluppo tecnologico. Le arti naturali, come l'agricoltura, l'allevamento e la medicina, erano palesemente necessarie alla sopravvivenza umana e avevano dunque un'importanza centrale per l'individuo e la comunità. Ma esse erano considerate «naturali» non solo per ragioni pragmatiche: la loro capacità di soddisfare i bisogni umani di base dipendeva dal loro essere sottilmente in sintonia con il «mutamento naturale». La sensibilità artigianale fondeva insieme l'abilità umana e la

natura non solo nei materiali naturali usati dagli esquimesi Anvilik per le loro sculture di steatite, ma anche nei più ampi processi naturali che determinavano il buon esito di un'impresa.

Toulmin e Goodfield parlano di un quadro cosmico in cui si collocava la persona impegnata in un'arte naturale allo scopo di «pilotare [questi processi naturali] nella direzione voluta» e di utilizzare «certi poteri naturali», più forti di quelli posseduti dall'individuo, per rimediare ai disastri che colpivano l'agricoltura o la salute. Perciò, tutti gli sforzi non avevano alcun valore se non si riusciva ad agire al «momento giusto» in sincronia con i «cicli naturali». Il rituale faceva parte della produzione come i cambiamenti di stagione, le variazioni climatiche, la siccità e la predazione, oppure, nel caso della medicina, come l'insorgenza periodica di certe malattie. Vale la pena di osservare che, quando oggi prendiamo sempre più coscienza del fatto che la produzione di buon cibo e una buona salute presuppongono la sintonizzazione della vita e dei mestieri con i cicli biologici che alimentano la fertilità del terreno e il benessere corporeo, stiamo proprio riesumando quelle remote sensibilità, apparentemente perdute. Sia l'agricoltore organico sia il serio praticante della salute olistica, ad esempio, sono stati costretti a coltivare intuizioni che vanno ben oltre la sapienza convenzionale dell'agronomo e del medico. Certi concetti fondamentali, ad esempio che nutrimento e salute non sono prodotti industriali, manufatti artificiali, che la nostra moderna farmacopea per l'agricoltura e per il benessere fisico sono surrogati di un corretto modo di vivere, che la vita stessa è un'arte fatta di una rara combinazione di abilità e di natura, hanno le loro radici nell'antica convinzione che il mestiere deve essere «in armonia con i cicli che governano il mutamento naturale». Per converso, i mestieri artificiali giocavano un ruolo assai minore delle arti naturali nella vita degli uomini. Osservano Toulmin e Goodfield: «Avendo a disposizione strumenti di selce e un po' di vasellame in terracotta, la vita era tollerabile, a livello primitivo, anche senza metalli, vetro o profumi». Ma questa osservazione ribadisce l'ovvio e rende puramente pragmatica la distinzione tra arti naturali e mestieri artificiali. Non dobbiamo invece ignorare gli aspetti essenzialmente metafisici che li distinguevano. Artificiali o no, i mestieri primitivi, come la lavorazione dei metalli, la produzione di vetro, la tintura

avevano tutti il compito di imitare la natura e di creare prodotti che fossero indistinguibili dai

migliori prodotti naturali. I primi oggetti di vetro conosciuti sono certe gemme egizie che erano usate come ornamento personale al posto delle pietre preziose; anche allora erano conosciute come «brillanti». La fabbricazione del vetro cominciò dunque come produzione di gioielli artificiali e, poiché di oro e di gioielli non ce n'era mai abbastanza, gli uomini continuarono a pensare in questa prospettiva ai mestieri fino all'epoca classica. Ad esempio, la metallurgia di Alessandria produsse leghe di argento e rame che avevano l'apparenza e le proprietà dell'oro e sviluppò, a questo stesso scopo, tutto un ventaglio di tecniche per dare durevole colorazione aurea a leghe a buon mercato. Non c'era nulla di necessariamente fraudolento in queste tecniche. La gente pagava per l'apparenza, non per il «peso atomico», cosicché sia l'artigiano sia il cliente avevano tutto il diritto di essere soddisfatti del risultato¹⁴.

Il «naturale», quindi, più che il prezioso, l'utile e il bello più che il costoso e il raro, rimasero caratteristiche primordiali anche dei prodotti dei mestieri artificiali. Il valore d'uso, per così dire, conservò una posizione prevalente rispetto al valore di scambio e il luccichio dell'utopico prevaleva sulle opache scorie dell'egoismo.

Nella misura in cui «imitava» la natura, l'artigiano entrava in una comunione quasi mistica che rendeva autentiche le qualità naturali dei prodotti umani. L'abilità era permeata dall'immagine di dote naturale, di un dono conferito all'artigiano da forze naturali che in un certo senso doveva essere contraccambiato. La naturalistica «legge del contraccambio» riflette una sensibilità schiettamente ecologica, un senso di responsabilità che implica la compensazione per ciò che viene preso o perfino simulato dal mondo naturale. Per questo Toulmin e Goodfield ci dicono:

Un elemento rituale può essere trovato anche nei mestieri artificiali del mondo antico, dove a prima vista le formule sembrano assai più dirette. Ad esempio, in Mesopotamia le formule per fare il vetro e gli smalti, le istruzioni per le necessarie procedure tecniche, sono accompagnate da ingiunzioni di carattere rituale. Le formule della biblioteca di Assurbanipal (settimo secolo a.C.) cominciano con lo spiegare che la fornace per produrre il vetro deve essere costruita in un tempo propizio, che deve essere edificato un tempio agli dèi appropriati e che si deve stare bene attenti a conservarsi la benevolenza delle divinità nelle quotidiane attività di laboratorio¹⁵.

Il costruttore veniva ammonito che, mentre progettava la fornace, doveva bruciare incenso in onore degli «dèi embrionali», un riferimento che, come osservano Toulmin e Goodfield,

ha una sua storia. Nella prima serie di formule, datate attorno al 1600 a.C., c'è un passaggio molto oscuro in cui alcuni studiosi hanno visto la prova che veri e propri embrioni umani – probabilmente bambini nati morti – venivano sepolti nella fornace. Quale ne sarebbe stato il senso? Non ci sono

testimonianze dell'epoca che ce lo dicano, ma forse si possono leggere, in quell'associazione simbolica, credenze che divennero più esplicite solo successivamente. Se si pensa al contrasto tra la brillantezza e coesione del vetro o del metallo appena fuso con lo sporco e caotico miscuglio di minerale, cenere e sabbia di cui erano fatti, il mutamento appare impressionante: è come se il pensiero avesse trasformato uno stupido agglomerato privo di vita in un'unità vivente. Lo scintillio dell'oro e del vetro aveva qualcosa della scintilla vitale che brilla nell'occhio umano, cosicché non era difficile vedere, nella produzione artificiale di questi materiali, la creazione di qualcosa di superiore, se non addirittura di qualcosa di vivo¹⁶.

In effetti, la produzione implicava non solo la riproduzione, come ha osservato Eliade a proposito della metallurgia, ma anche l'animazione, non in quanto i «materiali grezzi» si immergevano nel «fuoco del lavoro», ma in quanto la natura infondeva alla sua sostanza una «scintilla vitale». La natura spiritualizzata della tecnica si riflette così in un insieme, estremamente suggestivo, di possibilità che solo in tempi recenti hanno fatto il loro ingresso nelle opere di storia della tecnologia.

La «magia» originale dell'oro, in effetti, può giustificare un'interpretazione di quel metallo diversa da quella che abbiamo su riferito. La sua attrattiva originaria era forse più funzione della sua inalterabilità che del suo valore monetario e della sua rarità. Quel metallo sembra avere un mistico carattere di eternità rispetto al flusso e al mutamento che affliggono gli oggetti più mondani. L'alchimia può avere tratto la sua ispirazione da questi attributi dell'oro; assai prima che l'oro diventasse moneta o prova ornamentale di ricchezza e di potere, esso può essere stato sostanza sacra che sfidava gli attacchi del tempo e la mortalità delle cose. Se questa ipotesi è valida, la divisione del lavoro tra arti naturali e mestieri artificiali, vale a dire la storica divisione del lavoro tra coltivazione del cibo e mestieri artigianali sottesa alla separazione tra città e campagna, è percorsa da fantasmi ideologici: l'innalzamento dei templi, la fabbricazione di oggetti sacri e di altari, la decorazione delle divinità, l'artigianato applicato ai paramenti e alle suppellettili sacerdotali. Solo successivamente i mestieri artificiali cominciarono a occuparsi di prodotti personali che soddisfacevano gli appetiti delle classi dominanti.

Anche se tanto è stato detto sul disprezzo del mondo classico per il lavoro, voglio aggiungere una nota di chiarimento. Per molti aspetti le idee elleniche e romane sul lavoro segnano un notevole progresso etico rispetto all'atteggiamento mistico nei confronti della tecnica dei popoli preletterati e

della prima antichità. Claude Mossé ci rammenta che Ulisse si costruiva da sé la sua imbarcazione e che Efesto, dio degli artigiani, passava il suo tempo «nel rosso bagliore della sua fucina». Il mondo antico non disprezzava il lavoro in sé. Le origini dell'ideale greco del tempo libero derivavano non solo da un disprezzo ideologico per lo schiavo e la schiavitù, ma anche da un profondo rispetto per la libertà in quanto *attività*. Aristotele osserva acutamente che «le *poleis* meglio ordinate non faranno cittadino l'artigiano». La cittadinanza «sarà solo per coloro che sono liberi dalle occupazioni manuali»¹⁷ e che pertanto possono impegnarsi nel lavoro di amministrare la *polis*. Questo concetto di cittadinanza attiva, basato sull'autonomia individuale e sulla libertà di giudizio, era centrale al pensiero ellenico. Come dice correttamente Mossé: «Non è la manualità del lavoro che lo rende disprezzabile, ma i *vincoli di dipendenza* che il lavoro crea tra l'artigiano e colui che utilizza i suoi prodotti».

L'atteggiamento ellenico verso il lavoro era condizionato tanto dall'autonomia del lavoratore quanto dall'associazione di cittadinanza attiva e tempo libero. Il principio etico di autonomia non era meno significativo dei fattori sociali e psicologici nel modellare l'atteggiamento della *polis*. L'interpretazione di questa concezione greca del lavoro data da Mossé merita una più ampia citazione:

Costruire la propria casa, la propria nave, filare e tessere la stoffa per vestire i membri della propria famiglia non è assolutamente vergognoso. Ma lavorare per un altro uomo in cambio di qualche forma di salario è degradante. È questo ciò che distingue la mentalità antica da quella moderna, che non avrebbe dubbi nel collocare l'artigiano indipendente a un livello superiore del salariato. Per gli antichi, non c'è alcuna differenza reale tra l'artigiano che vende i suoi prodotti e l'operaio che affitta i suoi servizi. Entrambi lavorano per soddisfare i bisogni altrui, non i loro, e dipendono da altri per la loro sopravvivenza. Per questo non sono più liberi. È forse questo ciò che più distingue l'artigiano dal contadino. Il contadino è assai più vicino all'ideale di auto-sufficienza (*autarkeia*) che costituiva la base essenziale per la libertà umana nel mondo antico. È superfluo dire che, nell'età classica, sia in Grecia sia a Roma, questo ideale di auto-sufficienza aveva da un pezzo lasciato il posto a un sistema di commercio organizzato. Tuttavia, la mentalità arcaica perdurò e questo spiega il disprezzo nutrito per l'artigiano, che lavorava alla sua fucina o sotto il sole bruciante nei cantieri edili, ma anche l'appena velato disprezzo per i mercanti e per i ricchi imprenditori che vivevano del lavoro dei loro schiavi¹⁸.

Per converso, l'agricoltore si guadagnava non solo l'indipendenza materiale necessaria a un uomo libero ma anche il senso di sicurezza

necessario a uno spirito libero. La mente classica leggeva la dipendenza clientelare in professioni in cui noi non ci sogneremmo di vederla: ad esempio, la dipendenza dei ricchi usurai dai loro debitori, dei commercianti e degli artigiani dai loro clienti, degli artisti dai loro ammiratori. Anche se l'usuraio, il mercante e l'artigiano cominciavano a sovrastare l'agricoltore quanto a potere sociale, la tensione fra realtà e ideale finì con il distruggere la realtà tradizionale, ma non l'idea tradizionale. In effetti, l'agricoltura godrà di preminenza culturale nel mondo classico non solo perché conferiva autosufficienza a chi la praticava ma anche perché era vista come un'attività *etica*, non solo come una *techné*. «La vita dei campi rafforzava il corpo e lo spirito», osserva Mossé.

L'amore per la terra era un ingrediente essenziale del patriottismo... La terra era giusta e dava i suoi frutti a coloro che sapevano prendersi cura di lei e che obbedivano alle ingiunzioni degli dèi. Qualunque fossero le pratiche magiche cui facevano ricorso, queste non sostituivano mai la cura quotidiana che la terra richiedeva, e l'esperienza era la base di questa conoscenza che veniva tramandata di padre in figlio. La scienza dell'agricoltura, invece, non andò mai oltre il tentativo di trovare modi migliori di organizzare il lavoro¹⁹.

La coltivazione del cibo, attività spirituale se non religiosa, non era dunque mutata sostanzialmente con l'emergere della *polis* e della città-Stato repubblicana. Le venne, piuttosto, attribuita una dimensione morale più in accordo con il razionalismo del mondo classico.

La secolarizzazione della tecnica avvenne in un contesto che, anche se razionale e pragmatico, non era strettamente razionalista e scientifico. La religione (più tardi l'etica) definiva la funzione della tecnologia in seno alla società. L'uso degli strumenti e delle macchine richiedeva una serie di spiegazioni che non erano solo mistiche ma anche etiche ed ecologiche, più che strettamente pragmatiche. Erano le arti autenticamente «naturali» o no? E i mestieri erano «artificiali»? Se sì, in che senso? Si accordavano con la struttura, la solidarietà, l'ideologia della comunità? In tempi successivi, quando emersero la *polis* e la città-Stato repubblicana, emersero anche più sofisticati parametri per giudicare le innovazioni tecniche. Favorivano quel senso di autonomia personale proprio dell'ideale ellenico di cittadinanza? Favorivano l'indipendenza personale e la virtù repubblicana? Da un punto di vista ecologico, si accordavano con una terra «giusta» che «dava i suoi frutti

a coloro che sapevano prendersi cura di lei»? Ritroviamo qui il concetto di tecnologia «appropriata», non in termini di dimensione logistica e fisica, ma nei termini di un'etica ecologica che considerava la natura «giusta», comprensiva e generosa. La natura ricompensava ampiamente l'agricoltore (o l'artigiano) che era disposto a funzionare simbioticamente rispetto alla sua fecondità potenziale e alle sue esigenze.

Nonostante la palude di schiavitù in cui sprofondò il mondo classico, cui seguirono forme medievali di servitù, queste distinzioni etiche non scomparvero. Una stretta associazione di etica e di tecnica sopravvisse attraverso il servaggio medievale, il Rinascimento e l'Illuminismo. Il costume feudale e l'etica protestante impartirono un senso di responsabilità morale e di «vocazione» teologica al lavoro e all'innovazione tecnica. Le gilde medievali non erano semplici associazioni professionali, regolavano la qualità dei beni secondo precisi canoni di correttezza e giustizia in cui i precetti biblici avevano un ruolo non minore delle considerazioni economiche. Fino a che il movimento delle *enclosures* non trasformò i nobili inglesi in puri imprenditori agricoli, la società feudale cui presiedevano aveva uno spiccato carattere paternalistico. Quando la nobiltà cominciò a tradire i suoi tradizionali *clientes*, i coltivatori diretti, sostituendoli con le pecore, i monarchi Tudor, da Enrico a Elisabetta, cercarono vigorosamente di opporsi a questa evoluzione, diventando così oggetto di viva avversione da parte delle classi latifondiste e mercantili del tempo.

Alla fine del diciottesimo secolo l'Inghilterra piombò in una brutalizzante società industriale che sosteneva la meccanizzazione con esilissimi criteri etici. Bentham, come si è detto, identificava il «bene» in termini quantitativi anziché in termini di giusto e sbagliato. Adam Smith, che era per molti versi più un moralista che un economista, vedeva il «bene» in termini di egoismo governato da una vaga «regola di giustizia». Da un punto di vista etico, i contadini sradicati e le nuove classi operaie erano puramente e semplicemente abbandonate al loro destino. Se l'emergente sistema di fabbrica sviliva e impoveriva i suoi «operatori» umani (per usare il linguaggio oggi di moda), se accorciava spaventosamente la loro vita diffondendo pandemie come la tubercolosi e il colera, la nuova classe industriale inglese non ritenne di dover giustificare con alcun imperativo etico di rilievo i disastri umani che produceva, a parte una generica opzione

di «progresso». L'élite dominante inglese era senza dubbio ipocrita, ma spesso sapeva anche essere brutalmente schietta, come hanno rivelato gli scritti di uno dei suoi più grandi pensatori: Ricardo. Il «progresso» era sfacciatamente identificato con l'egoismo; l'ideale classico di autonomia e di indipendenza con la «libera concorrenza». Gli industriali inglesi non furono mai ispirati da uno spirito di «virtù repubblicana», né, quanto a questo, lo furono gli ideologi della rivoluzione francese, nonostante tutto il loro scimmiettare la gestualità e la fraseologia romane. Né Smith da una parte della Manica, né Robespierre dall'altra, identificarono la loro concezione etica con l'esistenza di una classe di piccoli agricoltori la cui cittadinanza fosse funzione della propria autonomia. Entrambi furono i portavoce di un'ideologia orientata verso vaghi concetti di «diritti naturali» che trovarono la loro espressione nella libertà dal governo (Smith) o in quella «tirannia della libertà» (Rousseau) che assunse la forma di uno Stato estremamente centralizzato.

In realtà, fu soprattutto in America, e forse solo lì, che la virtù repubblicana si approssimò all'ideale classico. Un federalismo vivente, che non venne annacquato fino alla seconda metà del diciannovesimo secolo, fornì l'humus per una sbalorditiva varietà di istituzioni politiche e di relazioni economiche. Certo, questa ricca galassia di forme includeva anche la schiavocrazia degli Stati sudisti, includeva istituzioni (e ideologie) per l'occupazione genocida delle terre indiane e un sistema di sfruttamento bracciantile che riguardava non solo il servaggio dei garzoni nel periodo coloniale ma anche l'economia latifondista derivante dall'espropriazione dei territori messicani. Tuttavia, la vita politica del New England era organizzata attorno alla democrazia diretta delle assemblee cittadine e attorno a una considerevole autonomia delle contee e dei singoli Stati. Una democrazia incredibilmente libera e forme di mutualismo prevalevano lungo tutta una «frontiera» che era fuori della portata di un governo relativamente debole. Permeava questo mondo abbastanza democratico un'ideologia profondamente repubblicana che fornì il contesto etico dello sviluppo tecnico americano per intere generazioni dopo la rivoluzione. Anche se è ormai un luogo comune citare Jefferson come il più significativo esponente di questa ideologia, non è inutile rammentarci quanto le sue opinioni ricalcassero da presso l'ideale classico e quanto profondamente abbiano influenzato lo

sviluppo tecnico americano. Nelle famose *Note sullo Stato della Virginia* del 1785, la combinazione jeffersoniana della virtù repubblicana con l'arte naturale dell'agricoltura (e con una classe autonoma di agricoltori) suona come un passaggio del *De Officiis* di Cicerone:

Coloro che lavorano la terra sono il popolo eletto di Dio, se mai c'è stato un popolo eletto, dei cui petti Egli ha fatto ricetto di genuina e sostanziale virtù. Essi sono il focolare in cui Egli tiene vivo il fuoco sacro, che altrimenti potrebbe scomparire dalla faccia della terra. La corruzione morale, nella massa degli agricoltori, è un fenomeno di cui nessuna epoca e nessuna nazione ha dato esempio. La corruzione è il marchio di coloro che, non guardando al cielo e alla terra e alla loro industriosità come fa il contadino, dipendono, per la loro sopravvivenza, dal caso e dai capricci dei clienti. La dipendenza genera il servilismo e la venalità, soffoca il seme della virtù e forgia gli strumenti dell'ambizione²⁰.

Ciò che attribuisce a questo passaggio un carattere di impressionante originalità è la dedizione jeffersoniana all'indipendenza del corpo politico repubblicano. Anche taluni economisti europei del diciottesimo secolo, come i fisiocratici, hanno attribuito un'importanza primaria alle arti naturali e in particolare all'agricoltura, ma lo hanno fatto in quanto la consideravano una fonte di ricchezza e non di moralità sociale. L'importanza attribuitale da Jefferson è invece sostanzialmente etica, è ancorata non solo alla virtù dell'agricoltura come professione tecnica ma anche al fatto che il contadino è un cittadino indipendente. Le «plebi delle grandi città», invece, sono corrotte dalla loro dipendenza clientelare, dal loro egoismo e dai loro appetiti lascivi. Mancano loro l'operosità, la virtù e la coesione morale che sono necessarie alla libertà e a stabili istituzioni repubblicane.

Né Jefferson era solo su queste posizioni. Analoghe opinioni risuonano (anche se meno fervidamente) nelle parole di John Adams, sempre alla fine del diciottesimo secolo, e di Benjamin Franklin, la cui opinione sui mestieri artificiali era quella di un artigiano repubblicano urbanizzato, di un tipografo fattosi propagandista. Ma ciò che rende unico Jefferson è la misura in cui esaltò la virtù nella natura in quanto tale. Egli ci parla non solo nel linguaggio tradizionale della «legge naturale», ma in un linguaggio estetico che rivela la sua valorizzazione dell'arricchimento reciproco tra mondo naturale e lavoro. L'ingiunzione biblica del duro lavoro dei campi come pena viene in lui sostituita da una concezione ecologica del lavoro virtuoso come libertà. Il contadino «che guarda al cielo» o alla «sua terra» è immaginario ecologico,

non è economia politica.

Ben presto però ci imbattiamo in un grosso paradosso. Quando questa tradizione ferventemente repubblicana si dilata al di là di una società agricola popolata da contadini auto-sufficienti, contiene i semi della sua stessa negazione. E ciò che è forse ancor più impressionante è che questa tradizione fornisce la base non solo per l'assorbimento delle arti naturali da parte dei mestieri artificiali ma anche per la meccanizzazione totale della vita personale e sociale. Né Jefferson né i populisti agrari del suo tempo avrebbero potuto impedire lo sviluppo industriale del Nuovo Mondo o avanzare una solida critica ideologica delle attività non agricole. Di fatto, il Jefferson presidente era sensibilmente diverso dal Jefferson autore della Dichiarazione d'Indipendenza. Se la vitalità della repubblica, intesa come *corpo politico*, dipendeva dall'indipendenza e dall'autonomia dei suoi agricoltori, allora la vitalità della repubblica, intesa come *nazione*, dipendeva dall'indipendenza e dall'autonomia della sua economia. Un'America agraria che necessitava di beni industriali non poteva sperare di conservare la sua integrità repubblicana se restava cliente dell'industria europea. Ne conseguiva logicamente che l'America doveva sviluppare la sua base industriale proprio allo scopo di conservare la sua virtù repubblicana.

Si trovano qui le condizioni per uno sviluppo paradossale delle relazioni tra etica e tecnica. Per salvaguardare la sua etica secolare, l'ideologia repubblicana americana doveva accettare un tipo di sviluppo tecnico che minacciava di viziare proprio le sue premesse classiche. La nazione non poteva diventare autonoma se non rendendo sempre più eteronomo il suo corpo politico di agricoltori auto-sufficienti. Per cessare di essere cliente dell'industria inglese l'America aveva bisogno di una sua industria, con la corrispondente razionalizzazione del lavoro e con l'applicazione dei principi scientifici all'invenzione di sofisticati strumenti di produzione. Jefferson non aveva mai visto le città industriali inglesi e il loro squallore; le sue indisciplinate «plebi» urbane erano per lo più composte da artigiani e piccoli commercianti. Eppure anche quel modesto livello di sviluppo economico bastava a inquietarlo! L'emergere della fabbrica sollevò problemi ben più minacciosi. I viaggiatori di ritorno dall'Inghilterra, nella prima metà del diciannovesimo secolo, riportarono in patria orrende descrizioni della sporcizia, delle malattie, della demoralizzazione delle classi lavoratrici

portate dal nuovo sistema industriale. Attorno al 1830, de Tocqueville descrisse ai francesi Manchester, questa «nuova Ade» con i suoi «mucchi di sterco, macerie, pozze di putrida acqua stagnante... il ruggito delle fornaci, il sibilo del vapore... e le vaste strutture», coperte di «nera fuliggine», che «tolgono aria e luce alle abitazioni umane sulle quali incombono». Dieci anni dopo, Engels dava ai tedeschi una descrizione ancor più vivida e dettagliata della principale città industriale inglese. E una decade più tardi, Dickens dipingeva la situazione per i suoi fortunati compatrioti che vivevano nelle zone più agiate del paese.

Costruire un grosso complesso industriale negli Stati Uniti significava mettere in doloroso imbarazzo l'etica repubblicana classica. Come potevano i mercanti imprenditori yankee, i cui genitori e nonni avevano probabilmente rischiato le loro vite e fortune per l'ideale repubblicano, agghindare con gli orpelli della virtù repubblicana un sistema industriale relativamente sofisticato? L'ideale stesso doveva essere modificato senza offenderne scopertamente la forma, la quale a sua volta doveva essere modificata senza perdere apparentemente i suoi attributi superficiali. Perciò l'accento doveva essere spostato dall'autonomia del corpo politico, con il suo mondo di liberi agricoltori, all'autonomia della nazione, con il suo mondo di liberi imprenditori. Questo problema diventò il tema centrale della vita sociale americana per oltre un secolo dopo la morte di Jefferson. E ritorna ai nostri giorni come riflesso culturale di rigetto di una società sempre più centralizzata e burocratizzata.

La virtù repubblicana, vista come un bene *umano*, doveva essere spersonalizzata, generalizzata e infine oggettificata in una virtù repubblicana vista come bene *istituzionale*. Questo spostamento di accento fu decisivo. Laddove Jefferson aveva posto il luogo della sua etica in un'azienda agricola familiare, indipendente e fieramente attaccata alla sua indipendenza, i nuovi mercanti-imprenditori posero il luogo della loro etica in una comunità industriale di manodopera salariata e robotizzata. L'autonomia di una repubblica astratta avveniva a spese dei repubblicani concreti. Questa scaltra riduzione dell'etica a mero stratagemma di guadagno materiale assunse una forma molto sinistra. Anche se la repubblica cominciò a soppiantare i repubblicani, il senso della virtù repubblicana rimase, ma come *disciplina* non come ideale.

Come ha osservato John F. Kasson in un eccellente studio della tecnologia e dei valori repubblicani americani, un passo decisivo in questo spostamento di accento si ebbe attorno agli anni Venti del diciannovesimo secolo, quando un gruppo di mercanti-imprenditori di Boston costruì il primo complesso industriale americano in una località del Massachusetts che si sarebbe chiamata, poi, Lowell. Francis Cabot Lowell fu colui che concepì questo complesso tessile e che gli diede anche un fondamento etico, ideandone il progetto originale e dettandone gli onnipresenti criteri disciplinari. Come dice Kasson:

I precedenti insediamenti industriali americani avevano mantenuto il sistema inglese di assumere come salariati intere famiglie, compresi spesso i bambini in età scolare. Lowell e i suoi soci si opposero all'idea di una forza lavoro residenziale di lungo termine, che avrebbe potuto portare a un proletariato agguerrito. Così, progettaron di assumere, per il grosso della loro manodopera, giovani donne nubili dei dintorni, per pochi anni ciascuna. Per una forza lavoro a rotazione, le donne erano una scelta ovvia. Uomini sani e robusti potevano difficilmente essere strappati all'agricoltura e la loro assunzione suscitava inoltre il timore che la nazione potesse perdere il suo carattere agrario, innescando quindi una contrapposizione con gli industriali. D'altro canto, le donne avevano tradizionalmente lavorato come filatrici e tessitrici quando i tessuti venivano prodotti in casa e costituivano un elemento importante dell'economia familiare²¹.

Religiosità e bucolicismo andavano a pennello per il profitto e la produttività. Le donne erano presumibilmente docili: allevate in una tradizione puritana che predicava un messaggio di auto-disciplina, lavoro duro, obbedienza e salvezza, il loro senso della virtù era un prodotto domestico che necessitava solo di una sorveglianza paterna. A questo scopo gli industriali tessili di Lowell applicarono la loro concezione dell'ideale repubblicano in una misura fino ad allora senza precedenti: le esigenze di ordine e gerarchia del sistema di fabbrica vennero introdotte in ogni aspetto dell'esistenza delle lavoratrici salariate.

Il primo complesso industriale, inaugurato nel settembre del 1823, era costituito da sei laboratori «raggruppati in uno spazioso quadrilatero in riva al fiume e ornato di fiori, alberi, cespugli». Il verde che circondava Lowell serviva non solo a dare l'appropriata cornice bucolica per una comunità repubblicana classica ma anche a isolare le lavoratrici dalle grandi città con le loro «plebi» indisciplinate e le loro insidiose idee politiche. I laboratori erano dominati da un opificio centrale, coronato da una cupola georgiana. Fatti in

mattoni, con lisce pareti e bianche architravi marmoree sopra ogni finestra, i laboratori avevano un'apparenza linda, ordinata ed efficiente che simboleggiava i fini istituzionali e che era destinata a essere emulata da molti penitenziari, manicomi e orfanotrofi dell'epoca. Al di là degli uffici amministrativi posti all'ingresso del cortile, si estendevano i dormitori dell'impresa. La loro sistemazione rifletteva un'immagine della corretta struttura sociale. La popolazione industriale di Lowell era rigidamente divisa in quattro categorie e la loro gerarchia si consolidava immutabilmente nell'architettura della cittadina.

Una villa georgiana, in prossimità della fabbrica, simboleggiava l'autorità del direttore del complesso. Sotto di lui, che rappresentava l'impresa,

c'erano i sorveglianti, che abitavano in alloggi semplici ma dignitosi, posti ai capi delle file di pensionati dove risiedevano i lavoratori manuali, fornendo così un sistema di sorveglianza di secondo livello. Nei pensionati vivevano anche le lavoratrici, che superavano i salariati maschi nella misura di tre a uno. In origine questi alloggi erano costruiti in file di case doppie, con almeno tre ragazze per ogni unità, intervallate da strisce di prato²².

Successivamente, quando l'impresa si ampliò, le case vennero schiacciate le une alle altre, «togliendo luce e aria. Questi alloggi dovevano espressamente servire come dormitori e non offrivano altro che sale da pranzo e camere da letto, ognuna delle quali era condivisa da sei o otto ragazze, due per letto».

Sebbene la tecnologia tessile di Lowell appartenga agli inizi del sistema industriale, la sua ossessione per la sorveglianza e la disciplina è stranamente in anticipo sui tempi. Rivela con sorprendente chiarezza le implicazioni della fabbrica come forma specifica di organizzazione *sociale*, argomento che solo recentemente è giunto all'attenzione del discorso istituzionale. Lowell non si limitava a sfruttare i suoi operai: si prefiggeva di ricondizionarli. Il suo sistema di sorveglianza può oggi apparire molto grezzo, ma a quei tempi era molto efficiente nel riplasmare l'ingenua gente di campagna:

La fabbrica tutta era governata dal sovrintendente: il suo ufficio era strategicamente situato a mezza strada tra i pensionati e gli opifici, presso l'entrata al cortile della fabbrica. Da questo punto, come riferì entusiasticamente un portavoce, la sua «mente regola tutto; la sua personalità ispira tutti; i suoi piani, maturati e decisi dai dirigenti dell'impresa che gli fanno visita ogni settimana, controllano tutto». Sotto il suo occhio vigile, c'era in ogni sala della fabbrica un sorvegliante che era responsabile

del lavoro, del comportamento e della condotta corretta delle operaie... Inoltre... le autorità dell'impresa confidavano sul fatto che le ragazze agissero da polizia morale l'una sull'altra. L'ideale, così come viene descritto da un portavoce ufficioso dell'impresa, era una tirannia della maggioranza che avrebbe fatto rabbrivire de Tocqueville²³.

Per lo meno in teoria, il solo sospetto di scorrettezze morali e comportamentali portava all'ostracismo, cosicché la lavoratrice evitata dalle sue compagne per le vie della cittadina, sul lavoro e nei pensionati diventava un paria. E alla fine, la vittima di questa tremenda pressione sociale sarebbe stata costretta a lasciare la comunità.

Sarebbe semplicistico liquidare Lowell come un penitenziario industriale, come un caso patologico tra tanti altri che segnarono l'inizio della rivoluzione industriale in America. Come per il sistema di fabbrica in Inghilterra, una delle funzioni primarie di queste condizioni di vita così intimamente controllate era quella di regolarizzare il lavoro, standardizzarlo, governarlo secondo i ritmi dell'orologio e il «tempo» della macchina. Ma Lowell era anche un fenomeno specificamente americano. Ideologicamente era stato costruito sulla base di un'etica repubblicana specifica che correlava la tecnica a elevati concetti di cittadinanza. In pratica, tuttavia, dimostrò drammaticamente come l'etica potesse essere smembrata dalla tecnologia, anzi esaurirsi in essa. Valori che discendevano da una lunga tradizione di razionalità umana vennero disumanizzati e divennero non solo strumenti al servizio dello sfruttamento industriale ma anche fonte di irregimentazione sociale.

Lungi dall'essere una semplice fase del primo sviluppo industriale come l'insensibile città-fabbrica di Manchester, Lowell era per molti versi in anticipo rispetto ai suoi tempi. In quella seconda decade del diciannovesimo secolo, quando un'agricoltura su piccola scala e un artigianato di tipo familiare erano ancora prevalenti nella società americana, era emersa un'entità industriale che, proprio nel nome degli ideali nazionali repubblicani, industrializzava completamente ogni dettaglio della vita personale e comunitaria. Lowell aveva creato non solo una società di mestieri artificiali ma anche un cosmo di gerarchia e disciplina industriale. Nulla si salvava: vestiti, cibo, divertimenti, letture, tempo libero, sessualità, galateo. Come osserva Kasson,

le cupole che coronavano gli opifici di Lowell non erano puramente ornamentali; le loro campane ricordavano insistentemente ai lavoratori che il tempo è denaro. Gli operai lavoravano sei giorni alla settimana, per circa dodici ore al giorno, e le campane li svegliavano e li mandavano al lavoro (i ritardi erano puniti severamente), scandivano i pasti, il coprifuoco, il riposo²⁴.

Anche se Lowell era destinata a sparire come comunità industriale modello, il suo retaggio non scomparve mai. Un mondo così minuziosamente regolato non fece la sua ricomparsa negli Stati Uniti fino agli anni Cinquanta del ventesimo secolo, quando riemerse nei colori pastello dell'ingegneria sociale, sorretto più dalle sottili arti della psicologia industriale che dalla sorveglianza grezza. Ma queste nuove tecniche furono efficaci, perché Lowell e i suoi successori avevano fatto bene il loro lavoro. La dissociazione di etica repubblicana e tecnica divenne completa. Con gli anni Cinquanta, il sistema di fabbrica e il mercato cominciarono a invadere gli ultimi bastioni della vita privata e a colonizzare la personalità stessa. Per svolgere questo compito non c'era bisogno di sovrintendenti e sorveglianti. Rafforzate dalla razionalità strumentale e dalla ragione concepita come disciplina valutativa, le Lowell della nostra epoca hanno cessato di essere un carattere estrinseco della meccanizzazione sociale. Esse sorsero immanentemente dal sistema di fabbrica come un modo di vita e il mercato ne uscì come *il* modo di consociazione umana. La tecnica non doveva più pretendere di avere un contesto etico; era diventata la «scintilla vitale» della società stessa. Di fronte a questo sviluppo massiccio, non c'era più alcun rifugio privato, non c'erano più città o frontiere dove si potesse fuggire, non c'erano più casette in cui rinchiudersi. Per ironia della sorte, la virtù repubblicana non fu del tutto scartata: semplicemente, da ideale fu tramutata in tecnica. L'autonomia venne rielaborata a significare competizione, l'individualità a significare puro egotismo, la forza d'animo a significare indifferenza morale, il federalismo a significare libero commercio. L'etica prodotta dalla rivoluzione americana fu semplicemente eviscerata, lasciando un vuoto guscio per usi rituali. Alla fin fine, non fu l'orrendo squallore di Manchester a lasciare un'impronta duratura sull'era industriale, ma una ben più sofisticata espropriazione burocratica del potere sociale e la manipolazione mediatica.

Ciò che è più deprimente nelle ambiguità della libertà (e della ragione, della scienza, della tecnica) è che si dà per scontata la loro esistenza. Ci è stato insegnato a considerare queste ambiguità come parte dell'umana

condizione, con il risultato che esse semplicemente coesistono anziché contrapporsi. Siamo stati resi ottusi alle contraddizioni che sollevano, alle loro correlazioni reciproche nella vita contemporanea e nella storia delle idee, alla logica inesorabile che finisce con l'affermarsi quando uno dei due elementi di queste ambiguità si afferma sull'altro. La nostra neutralità intellettuale nei confronti della ragione e del razionalismo, della scienza e dello scientismo, dell'etica e della tecnica crea non solo confusione sul concetto stesso di paradosso, ma anche una strampalata «libertà» di oscillare indifferentemente tra i due poli delle ambiguità o, peggio ancora, di occupare simultaneamente, in tutta noncuranza, posizioni contraddittorie.

I problemi sociali ed ecologici del nostro tempo non ci consentiranno di rinviare indefinitamente la formulazione di un approccio teorico e pratico coerente. I singoli elementi di queste ambiguità della libertà hanno acquisito una vita loro propria. La continua sostituzione del razionalismo alla ragione, dello scientismo alla scienza e della tecnologia all'etica rischia di cancellare la percezione stessa dei problemi esistenti, per non parlare della nostra capacità di risolverli. Basta dare un'occhiata alla tecnica per rendersi conto che la «macchina» sta correndo a velocità crescente senza nessuno al posto di guida. Non saprei dire se siamo o no ancora in tempo; a fronte degli imperativi incombenti non hanno senso né l'ottimismo né il pessimismo. Ma bisogna avere ben presente che le ambiguità della libertà non sono problemi irresolubili, che *ci sono* modi per risolverli.

La ricostruzione della ragione come interpretazione del mondo non può non iniziare con una rassegna delle premesse moderne del razionalismo: il suo approccio conoscitivo per opposizioni. Questo approccio opposizionale, comune sia alla ragione oggettiva sia alla ragione soggettiva, definisce ogni alterità in termini rigidamente antitetici. La comprensione *in quanto tale* dipende dalla nostra capacità di controllare ciò che viene compreso o, più drasticamente, di conquistarlo, di soggiogarlo, di cancellarlo, di assorbirlo. Come nella concezione marxiana del lavoro, alla ragione viene chiesto di stabilire la sua identità tramite i suoi poteri di negatività e di sovranità. Si tratta di un razionalismo attivistico del genere tanto caro sia all'idealismo tedesco sia al pragmatismo americano; non certo di riconciliazione, di simbiosi intellettuale, bensì di predazione intellettuale. Che ci siano nel nostro mondo fenomeni che debbano essere sconfitti, rigettati, ad esempio il

dominio, lo sfruttamento, il governo, la crudeltà, l'indifferenza alla sofferenza, non è cosa che abbia bisogno di essere sottolineata. Ma che l'alterità *di per sé* debba essere intrinsecamente compresa in termini opposizionali vizia in senso strumentalistico quel modo di comprendere, perché nascosti in una dialettica di pura negatività ci sono i trucchi filosofici per l'uso del potere come modalità prevalente di comprensione.

Proprio come si può correttamente distinguere tra una tecnica autoritaria e una libertaria, si può anche distinguere tra modi autoritari e libertari della ragione. Questa distinzione è non meno fondamentale per il pensiero e la sua storia di quanto lo sia per la tecnologia; la forma creativamente riproduttiva che vogliamo impartire a una nuova comunità ecologica esige la mediazione di una ragione libertaria, di una ragione che abbia qualcosa dell'animismo simbiotico delle culture preletterate senza cadere nella trappola dei loro miti e dei loro auto-inganni. Anche se noi sappiamo che gli animali non venivano spinti dalle cerimonie rituali a farsi trovare dal cacciatore, dovremmo tuttavia rispettare gli animali e le piante che consumiamo, ricorrendo a un'etichetta, fors'anche a forme cerimoniali, che riconoscano la loro integrità e la loro soggettività di esseri viventi. Perché la natura ci ha offerto un sacrificio che richiede un qualche contraccambio, magari di ordine estetico. E non saremmo solo noi attori e pubblico di un tale cerimoniale: la vita ci circonda da ogni parte e, a modo suo, ci dà testimonianza della nostra vita. Il nostro habitat, in realtà, non è solo un posto in cui ci capita di vivere, è anche una forma di coscienza naturale.

La razionalità simbiotica che ho chiamato libertaria è una presenza ubiqua, una sensibilità, una mentalità, non solo una serie di concetti. Mietere vite e cibarsene senza darsene pensiero significa sminuire anche il senso della vita in noi stessi oltre che nella realtà che ci sta attorno. Se le si nega la dimensione estetica e «cerimoniale», la sensibilità ecologica si riduce a quello che viene banalmente definito «approccio ecologico», cioè (per usare la squallida formula di uno dei più noti ambientalisti) l'idea che in natura «nessun pasto è gratis». La razionalità libertaria non comprende nella sua concezione dell'equilibrio ecologico «pasti» o «spuntini». Si tratta di ridefinire l'alterità non semplicemente come un «tu» ma come il *modo* stesso con cui ci rapportiamo agli esseri diversi da noi. Il nostro approccio reale a tutti i particolari che compongono la natura è altrettanto proprio di una

razionalità libertaria quanto le immagini che di essi ci facciamo nella mente. Essa è perciò tanto una pratica quanto una prospettiva. Il modo in cui lavoriamo la terra e le piante e raccogliamo il loro prodotto, ma anche il modo in cui camminiamo su un prato o in un bosco, fa parte della razionalità che attribuiamo all'ambiente che cerchiamo di capire.

Certo, l'«altro» non è mai il «noi». È separato da noi proprio come noi siamo separati dall'altro. Nella filosofia occidentale, soprattutto nella sua forma hegeliana, questo fatto ha inesorabilmente rinchiuso l'alterità in varie concezioni dell'alienazione. Lasciando perdere gli epigoni di Hegel, uno studio serio dell'opera hegeliana rivela tuttavia come egli non fosse del tutto a suo agio con questa concezione dell'altro. L'alienazione concepita come *Entäusserung* non è la stessa cosa dell'alienazione concepita come *Selbstentäusserung*. La prima, preferita da Marx, considera l'alterità, e in particolare i prodotti del lavoro umano, come un modo antagonistico di oggettivazione che si afferma al di sopra e contro il lavoratore. Marx non limita assolutamente l'*Entäusserung* al capitalismo: essa emerge nell'interrelazione tra uomo e natura, perché anche il lavoro cooperativo, in condizioni naturali, è secondo Marx «non volontario ma naturale, non forza associata [dei lavoratori] ma forza aliena che esiste fuori di loro... e che essi pertanto non possono controllare, ma che al contrario passa attraverso una successione di fasi e stadi sua propria, indipendente dall'uomo, che sembra addirittura dirigere la sua volontà e la sua azione»²⁵. Perciò l'*Entäusserung*, nel senso antagonistico di estraniamento, è condizione propria di un'umanità «incastrata» nella natura (altro esempio dell'atroce fraintendimento marxiano della società «selvaggia»), una condizione che può essere annullata solo dalla conquista della natura da parte dell'uomo.

Nell'ontologia hegeliana matura, l'alienazione come alterità è il *Selbstentäusserung* o auto-separazione dello spirito: processo di auto-realizzazione delle potenzialità dello spirito nell'auto-coscienza. Questa auto-separazione non è connessa necessariamente all'antagonismo più di quanto lo siano la totalità, la completezza e la compiutezza. Sebbene non si possa negare l'accento posto da Hegel sulla negatività, egli ripetutamente ne attenua l'asprezza, ad esempio nella sua concezione del «vero amore». «Nell'amore la separatezza rimane», scrive nei suoi anni giovanili, «ma come qualcosa di unito e non più come qualcosa di separato; la vita (nel soggetto)

sente la vita (nell'oggetto)»²⁶. Questo senso della separazione come unità nella diversità passa attraverso tutta la dialettica hegeliana tanto quanto il suo radicale spirito di antitesi. Il concetto hegeliano di trascendenza (*Aufhebung*) non propone mai l'idea dell'annullamento assoluto. La sua negatività consiste nell'annullamento dell'altro al fine di assorbirlo in un movimento verso una compiutezza riccamente variegata.

Ma il concetto hegeliano di alienazione è strettamente teorico. Se si resta con Hegel troppo a lungo, si rischia di esplorare le varie forme della ragione in termini puramente speculativi. La ragione, come ho già sottolineato, ha una sua storia naturale e sociale che fornisce strumenti migliori per risolvere i suoi paradossi di quanto non faccia un procedimento strettamente intellettuale. Ha anche una sua antropologia, che rivela un approccio all'alterità basato più sulla simbiosi e sulla conciliazione che sulla separazione e sull'opposizione. La formazione della mente umana è inseparabile dalla socializzazione dell'essere umano alla nascita e nel suo primo periodo di sviluppo. Per quanto sia importante la biologia nel foggare il sistema nervoso umano e nel determinarne l'acutezza, è alla fin fine l'introduzione graduale del neonato alla cultura quello che dà alla ragione il suo carattere umano specifico. È a questo primo processo formativo che dobbiamo rivolgerci per trovare le condizioni germinali di un nuovo modo libertario di razionalità e di sensibilità.

Biologia e socializzazione si riuniscono precisamente nella cura materna, che è il principale fattore formativo nell'acculturazione infantile. La biologia è ovviamente importante, in quanto il bagaglio neurale che consente agli esseri di pensare simbolicamente e di generalizzare ben oltre le capacità medie dei primati è un'indiscutibile dote fisica. In più, il neonato umano va incontro a un lungo periodo di dipendenza biologica che non solo gli consente una maggiore plasticità mentale ma gli dà anche il tempo di sviluppare forti legami sociali con i genitori, i fratelli e una qualche comunità rudimentale. Non meno importante è la *forma* del processo di socializzazione, che modella intimamente la mentalità e la sensibilità del bambino. Per lui la ragione arriva in primo luogo tramite la cura, il sostegno, l'attenzione e l'addestramento forniti dalla madre. Robert Briffault, nella sua opera pionieristica sulle origini «matriarcali» della società, delinea accuratamente questa antropologia della ragione, osservando che

un fattore noto di netta distinzione tra il gruppo umano più rudimentale e tutti gli altri gruppi animali [è] l'associazione di madre e prole, che è l'unica forma di vera solidarietà sociale tra gli animali. Attraverso tutta la classe dei mammiferi c'è un continuo incremento della durata di quell'associazione, che è conseguenza del prolungarsi del periodo di dipendenza infantile ed è correlato con un concomitante protrarsi della gestazione e con un progresso in termini di intelligenza e di istinti sociali²⁷.

Si potrebbe discutere sull'affermazione che il rapporto madre-piccolo sia «l'unica forma di vera solidarietà tra gli animali», soprattutto nel caso dei primati che presentano un repertorio di rapporti sorprendentemente ampio. Briffault avrebbe dovuto dire piuttosto che il rapporto madre-piccolo è il passo *iniziale* del processo di socializzazione, è la culla in cui si crea il bisogno di socialità. Il ruolo di questo rapporto nella formazione dei processi di pensiero e della sensibilità umana è niente di meno che monumentale, soprattutto nelle culture matricentriche, dove abbraccia gran parte della vita infantile.

Per molti versi la «civiltà» implica la massiccia operazione di smontare l'impatto della cura materna e dei modi materni di pensiero sulla struttura caratteriale della prole. L'immagine della *crescita* dovrebbe essere sostituita con quella dell'*uscita* da un mondo materno e domestico di aiuto, interessamento e amore reciproco. Per adattare l'umanità alla guerra, allo sfruttamento, all'obbedienza politica, al dominio è necessario disfare non solo la «prima natura» umana, quella animale, ma anche la «seconda natura» umana, quella del bambino che vive in dipendenza amorevole e protettiva sotto lo sguardo e tra le braccia della madre.

Ciò che con molta disinvoltura chiamiamo «maturità» non è di norma un processo di crescita e di umanizzazione eticamente desiderabile. Diventare un adulto «autonomo», «intelligente», «pratico», «competente» implica termini che possiedono significati storicamente assai eterogenei. Si tratta di termini che possono essere fuorvianti se non vengono esplicitati alla luce degli obiettivi sociali, etici, economici e psicologici che si hanno in mente. La crescita del bambino come distacco dai valori materni verso l'autonomia e l'indipendenza diviene una parodia culturale e un disastro psicologico quando porta in realtà a una degradante dipendenza del giovane dai capricci di un maestro egoista e insensibile.

In questa forma la «maturità» non giova né all'autonomia del giovane né alla sua struttura caratteriale. La storia di Oliver Twist di Dickens non ci racconta la crescita di un bambino in termini di capacità di affrontare la realtà, man mano che «si sviluppa», dalla vita in un orfanotrofio ottocentesco alla sopravvivenza nella metropoli londinese. È piuttosto la descrizione di una società disumanizzata che tende a distruggere nella struttura caratteriale ogni senso di comprensione, di sollecitudine, di solidarietà proprio dell'amore materno. Per converso, i bambini «primitivi» hopi si trovano in una posizione assai invidiabile, poiché hanno molte madri per soccorrerli e molte relazioni affettuose per istruirli. Essi ricevono un dono sociale assai più prezioso dell'indipendenza, che il capitalismo moderno ha ridefinito a significare «egoismo spietato». Il bambino hopi riceve il fondamentale dono dell'*interdipendenza*, per la quale individuo e comunità si sorreggono a vicenda senza negare i valori della gentilezza, della solidarietà e del rispetto reciproco, che diventano così eredità psichica, diritto per nascita del bambino.

Questa eredità è costituita non solo dalle cure e dalla sollecitudine materne ma anche da una specifica razionalità che viene spesso occultata dal termine sentimentale «amore materno». Perché non è solo amore ciò che la madre dà di norma al figlio, bensì una razionalità dell'alterità che è l'esatto opposto del suo arrogante corrispettivo moderno. Tale razionalità primaria è inequivocabilmente *simbiotica*. L'amore materno, che per Fromm è un sentimento spontaneo, una sollecitudine incondizionata, priva di obblighi reciproci da parte del figlio, non comporta solo una totale deoggettivazione della persona, ma una razionalità della deoggettivazione di carattere quasi universale; o meglio, comporta una risoggettivazione dell'esperienza che vede l'altro all'interno di un nesso logico di mutualità. L'altro diventa quell'elemento attivo che è sempre stato nella storia naturale e sociale, non quell'elemento alieno e alienato della teoria marxiana o quella «morta materia» della fisica classica.

Ho di proposito sottolineato la parola «simbiotico» nel definire la razionalità libertaria. Il significato duplice di questo termine ecologico è importante: la simbiosi include non solo il mutualismo ma anche il parassitismo. Una razionalità libertaria non è incondizionata come l'amore materno. Negare *ogni* condizionamento al giudizio sull'esperienza sarebbe ingenuo e miope. Però le precondizioni dell'osservazione libertaria sono assai

diverse dal razionalismo autoritario strutturato attorno all'estraniamento, al comando e all'obbedienza. In una razionalità libertaria l'osservazione è sempre situata in un contesto etico che definisce il «bene» ed è strutturata attorno a un «distacco da sé» che porta alla totalità, alla compiutezza e alla completezza (seppure più in senso ecologico che nel senso metafisico hegeliano). La razionalità libertaria innalza la naturale caratteristica ecologica dell'unità nella diversità a livello stesso della ragione, evoca una logica di unità tra l'«io» e l'«altro» che riconosce la funzione stabilizzante e integratrice della diversità, di un cosmo di «altri» che possono essere compresi e integrati simbioticamente. Diversità e unità non si contraddicono a vicenda, non sono antinomie logiche. Al contrario, l'unità è la *forma* della diversità, il modello che le dà intelligibilità e senso; è perciò un principio unificante dell'ecologia e della ragione.

Una razionalità libertaria che sottolinei un'unità dell'«alterità» non è una logica di resa, di passività, di sentimentalismo: sarebbero questi gli attributi dell'amore materno e del matriarcato secondo quanto afferma Jacob Bachofen in *Matriarcato*, scritto oltre un secolo fa. La simbiosi, come ho già detto, non nega l'esistenza di un parassitismo nocivo che può addirittura uccidere l'ospite. Una razionalità libertaria deve riconoscere l'esistenza di un altro che è in sé palesemente antagonista e oppositivo. In effetti, la capacità di manipolare la natura e di avere una funzione attiva nel mondo naturale e nella storia sociale è cosa desiderabile, non è un male in sé. Ma l'attività umana deve avvenire in un contesto etico di virtù, non in un contesto valutativo di utilità ed efficienza. C'è tutta una storia naturale e sociale della psiche che conferma *oggettivamente* i nostri concetti di «bene», concetti che noi possiamo derivare dal vasto serbatoio dello sviluppo naturale, in tutte le sue forme e gradazioni, grazie proprio a una capacità che ci viene da quella storia naturale della soggettività. L'umanità, che è parte di questa storia naturale, ha il diritto intrinseco di parteciparvi. In quanto soggetto specifico di coscienza, l'umanità può essere la voce della razionalità interna della natura, in forma di pensiero e di azione auto-riflessiva. La ragione libertaria si prefigge coscientemente di ridurre al minimo la distruzione ecologica, sia nel campo dell'ecologia sociale sia in quello dell'ecologia naturale.

In realtà, la struttura formale della ragione dialettica e analitica necessiterebbe solo di piccoli cambiamenti per corrispondere ai caratteri della

razionalità libertaria. Quello che invece dovremmo cambiare radicalmente è l'attuale *orientamento* autoritario dei canoni razionali, rivolto prevalentemente al controllo, alla manipolazione, al dominio e all'estraniamento. La ragione libertaria proporrebbe un ben diverso orientamento: un orientamento rivolto alla simbiosi ecologica. Anche questo può certamente essere considerato un pregiudizio, né più né meno giustificabile del pregiudizio del razionalismo autoritario. Ma i pregiudizi non sono fatti di aria pura. Essi sono dentro ogni nostro orientamento, ma il loro impatto è tanto più insidioso quanto più la loro esistenza viene negata in nome dell'oggettività e di un'epistemologia avalutativa.

Non è al gioco reciproco delle astratte categorie intellettuali che dobbiamo volgerci per convalidare gli assunti che stanno dietro i nostri punti di vista. È all'esperienza, alla storia naturale e sociale, che dobbiamo volgerci per mettere alla prova questi assunti. Ed è nelle «cure materne», nella culla stessa della consociazione umana, che troviamo una «seconda natura» umana, strutturata attorno alla sollecitudine, al sostegno, a un mondo esperienziale deoggettificato e non attorno a un mondo retto dal dominio, dall'egoismo e dallo sfruttamento. È in questa culla sociale che si formano i canoni fondamentali della ragione. Le vicende della ragione in seno alla storia della «civiltà» non compongono un racconto di progressiva sofisticazione, lungo linee libertarie, di questa razionalità germinale. Esse ci dicono invece di un'impresa politica e psicologica finalizzata all'estirpazione brutale di questa razionalità e alla sua sostituzione con una «terza natura» di autorità e potere. L'abominevole parola «modernità», con la sua confusione tra atomizzazione personale e individualità, definisce forse l'era in cui la culla della ragione è stata infine distrutta.

Una nuova scienza che si accordi alla ragione libertaria ha, a sua volta, la responsabilità di riscoprire quella realtà concreta che è di fondamentale importanza per bloccare l'evoluzione autoritaria. Paradigmi contrapposti gli uni agli altri, ma tutti beatamente dimentichi della storia naturale e della realtà ecologica in cui dovrebbero essere immersi, sono sempre più al servizio dello strumentalismo e della sua inevitabile manipolazione della mente e della società. Per quanto possa apparire paradossale, la riduzione della scienza a metodologia (che è quello che fanno i paradigmi) tende a fare del progetto scientifico un problema di metodo o, ancor più sbrigativamente,

un problema di procedure strumentali. La confusione tra scienza come *conoscenza* (*Wissenschaft*) e scienza come *metodo scientifico* non è mai stata sufficientemente chiarita. Fin dai tempi di Bacone, l'identificazione della verifica scientifica con la scienza stessa ha dato priorità alla tecnica sulla realtà e ha alimentato la tendenza a ridurre la nostra comprensione della realtà a una questione di pura metodologia. Recuperare la supremazia del concreto, con la sua grande ricchezza di qualità, differenze e solidità, rispetto a una concezione trascendentale della scienza come metodo significa prendere a sberle un arrogante intellettualismo con la nuda mano del reale. Essendo ormai appestati da un dualismo e da un trascendentalismo neo-kantiani che hanno attribuito alla mente «una vita propria» (sostituendo un mito intellettualizzato di stadi storici alla realtà della storia, diagrammi di flusso alla realtà della società, la metacomunicazione alla realtà della comunicazione), la riconquista del concreto è un'impresa che comporta non solo l'areazione ma anche la disintossicazione intellettuale. Qualunque sia l'opinione sulla versione intellettualizzata di anarchismo elaborata da Paul Feyerabend, possiamo comunque fare tesoro del suo lavoro: egli ha aperto le finestre della scienza moderna alla fresca aria della realtà.

La scienza deve diventare *le* scienze che ne costituiscono la storia, dall'animismo alla fisica nucleare; deve quindi rispondere alle molte voci della storia naturale. Ma queste voci parlano il linguaggio dei *fatti* che costituiscono la natura ai differenti livelli del suo sviluppo. Quei fatti sono concreti e dettagliati; è proprio la loro concreta diversità che fa dell'organizzazione della sostanza una sensazionale vicenda di forme sempre più complesse di «auto-organizzazione molecolare» (per usare il linguaggio della biochimica). Riconoscere la specificità di questi fatti, la loro *unicità*, non significa ridurre la scienza a rozzo empirismo, non significa negare l'esigenza scientifica di generalizzazioni. Ci sono però generalizzazioni e generalizzazioni. Le generalizzazioni che neghiamo sono quelle che cercano di *eludere* i fatti concreti impastoiandoli in criteri puramente intellettuali di «verità» e di «metodo scientifico» (cogliendo ciò che vi è di quantitativo nella realtà a spese di ciò che vi è di qualitativo) e che perciò rifiutano, come «paradigmi arcaici», tutto un vasto retaggio di verità il cui valore sta in una visione più ricca, più qualitativa, della realtà.

Neppure l'ecologia naturale è stata immune da questo orientamento. E già

sta pagando uno scotto severo, in termini di ampiezza di scopi, per il suo tentativo di acquisire «credibilità» scientifica, rinunciando al suo rispetto per l'unicità qualitativa di ogni ecosistema e descrivendo invece l'ecosistema in termini di contenuti energetici e di diagrammi di flusso. Il riduzionismo e la teoria dei sistemi hanno vinto un'altra partita. Perciò uno dei problemi chiave della scienza è ancora aperto. Lo scienziato deve accostarsi alla natura per quello che essa è realmente: attiva, evolutiva, emergente e squisitamente variegata nella sua ricchezza di forma e specificità.

La tecnica deve infondere nuovamente le arti naturali nei mestieri artificiali, riportando, per quanto è possibile, i processi naturali dentro la *techné*. Non mi riferisco solo all'esigenza tradizionale di integrare agricoltura e industria. L'uso del termine latino *industria* per significare congegni e dispositivi meccanici più che operosità è di recente data. Oggi la parola «industria» è diventata pressoché sinonimo di processo produttivo meccanizzato e dei relativi prodotti o manufatti. L'industria e le sue macchine, a loro volta, alimentano un orientamento pubblico molto specifico che in esse vede strumenti razionali e in gran parte auto-funzionanti, concepiti e progettati dalla mente umana allo scopo di modellare, formare e trasformare «materie prime» e «risorse naturali». L'acciaio, il vetro, la gomma, il rame e i materiali plastici che vengono trasformati in autoveicoli; l'acqua e gli ingredienti chimici che vengono trasformati in Coca-Cola; perfino il legno che viene trasformato in mobili di serie e la carne che viene trasformata in hamburger... tutto è visto come manufatto, come prodotto industriale. Nella loro forma finale questi prodotti non conservano alcuna somiglianza con i minerali, i vegetali o gli animali da cui sono derivati. Assemblati o confezionati, sono tramutati in prodotti che non riflettono più le loro origini. L'artigiano dell'antichità aggiungeva continuamente una dimensione naturale ai prodotti del suo mestiere artificiale, ad esempio scolpendo le gambe dei letti in forma di zampe di animale o dipingendo le statue con colori sensuali. Quel poco di arte, invece, che l'industria moderna aggiunge ai suoi prodotti è esplicitamente geometrico e anti-naturale, *inorganico*, per la precisione.

La straordinaria, patologica disgiunzione della natura dai suoi derivati industriali discende da un'interpretazione in gran parte mitica della tecnica. I prodotti dell'industria moderna sono letteralmente *denaturati*. Così, essi

diventano puri oggetti di consumo e di godimento. Non esplicitano alcuna associazione con il mondo naturale dal quale derivano. Nella mente collettiva un prodotto viene più intimamente associato all'impresa che lo ha fabbricato che non al mondo naturale che ha reso possibile la sua stessa esistenza e produzione. Un'automobile è una Datsun o una Chevrolet, non un veicolo fatto di minerali, alberi, pelli di animali; un hamburger è un Big Mac, non ciò che resta di un animale che una volta pascolava in qualche lontana prateria. La confezione occulta i campi di grano e di mais del Midwest dietro le etichette delle società Del Monte, General Foods, Pepperidge Farm. In realtà, quando si dice che un prodotto, un cibo o una terapia è «naturale», si intende generalmente che è puro, non adulterato, non che viene dalla natura.

Questa tendenza non rivela solo il fatto che la pubblicità e i media hanno impresso nelle nostre menti i nomi delle aziende al fine di indirizzare le nostre preferenze e il nostro potere di acquisto. Ben più significativo è il fatto che l'intero processo tecnico di produzione, dalla miniera, fattoria o foresta all'officina, fabbrica o impianto chimico, è diventato un mistero. In senso arcaico, «mistero» era inteso come processo mistico, divinamente ispirato (ad esempio la metallurgia); il mistero che invece circonda la produzione moderna è molto più mondano. Semplicemente, noi *ignoriamo*, al di là della nostra ristretta sfera di esperienza, come vengano prodotte le cose più ordinarie che usiamo. È a tal punto completa la disgiunzione tra produzione e consumo, tra agricoltura e industria, che siamo diventati gli ignari clienti di uno stupefacente apparato industriale del quale riusciamo a comprendere ben poco e sul quale non abbiamo alcun controllo.

Ma questo apparato è esso stesso «cliente» di un mondo naturale estremamente complesso, che raramente riesce a comprendere in termini che non siano strettamente tecnici. Pensiamo alla natura come a un apparato industriale non umano che «fabbrica» prodotti in un qualche modo vagamente compreso; pensiamo alla natura come a un apparato industriale e come tale la trattiamo, con l'uso estensivo di sostanze chimiche in agricoltura, con la trasformazione in industria ittica della pesca (pescherecci-fabbriche), con i macelli meccanizzati, con lo snaturamento di intere regioni continentali trasformate in reparti di un'unica grande fabbrica. E verbalizziamo questa concezione industriale della natura con il linguaggio della meccanica, dell'elettronica e della cibernetica. La nostra descrizione dei

processi naturali non umani come se fossero regolati da un «feedback negativo», o come sistemi in cui inseriamo i nostri «input» e «output», riflette il modo in cui abbiamo snaturato il mondo naturale per soddisfare i fini del dominio industriale.

L'aspetto più importante del nostro snaturamento dei fenomeni naturali è che siamo noi le sue vittime principali: siamo noi che diventiamo gli «oggetti» più efficacemente controllati dall'industria. Siamo le sue vittime perché siamo incoscienti del modo in cui l'industria ci controlla, tecnicamente e psicologicamente. La *techné* è ritornata mistero, ma non nel senso di un processo misticamente incantato cui l'agricoltore o l'artigiano partecipa totalmente. Non si partecipa al processo industriale se non come agenti minutamente specializzati. Perciò siamo inconsapevoli di come avvenga il processo e ancor meno siamo in grado di esercitare una qualche forma di controllo su di esso. Quando si dice che l'industria moderna è diventata troppo complessa, si intende comunemente che le nostre conoscenze, le nostre capacità, le nostre tradizioni nell'ambito della coltivazione, dell'allevamento o della fabbricazione dei mezzi di sussistenza sono state usurpate da uno stupefacente e spesso insensato meccanismo sociale che ci rende incapaci di affrontare le più elementari esigenze della vita. Ma non è la complessità del meccanismo che ci impedisce di essere all'altezza della situazione, bensì le nuove regole del gioco che chiamiamo «società industriale», la quale si è interposta tra i poteri della razionalità umana e quelli della fecondità naturale. La maggior parte degli occidentali di norma non sa coltivare un orto, abbattere un albero e lavorarlo per costruirsi una casa, trovare e lavorare i metalli, uccidere e lavorare gli animali per ricavarne cibo e pelli, né sa conservare il cibo e altre sostanze deperibili. Questa vulnerabilità elementare non deriva da un'intrinseca complessità dei mezzi di sostentamento, ma dalla nostra ignoranza rispetto a quei mezzi; un'ignoranza deliberatamente alimentata da un sistema di clientelato industriale.

La fabbrica non è nata dall'esigenza di integrare lavoro e macchine moderne. Ben al contrario, quel mattone costitutivo di ciò che chiamiamo società industriale sorse da un'esigenza di *razionalizzare* il processo lavorativo: di intensificarlo e di sfruttarlo più efficacemente di quanto i datori di lavoro potessero sperare di fare con l'industria a domicilio, basata su un

sistema artigianale auto-regolato. Sidney Pollard, citando un testimone dell'era precedente la fabbrica, osserva che i lavoratori, liberi di regolare il loro tempo in quanto artigiani a domicilio, raramente lavoravano otto ore al giorno e cinque giorni alla settimana. «I tessitori erano spesso soliti spassarsela tutto il lunedì e gran parte del martedì, mentre lavoravano fino a tardi il giovedì sera e spesso tutta la notte del venerdì»²⁸, per avere pronto il tessuto il sabato, giorno di mercato. Questa irregolarità (o «naturalzza») di ritmo e di intensità dei sistemi di lavoro tradizionali fu all'origine della smania borghese di controllo sociale e del suo approccio anti-naturalistico più di quanto non lo fossero i prezzi o le richieste salariali dei lavoratori dipendenti. Più di ogni elemento tecnico, fu questa irregolarità che portò alla razionalizzazione del lavoro in un unico complesso operativo, a quella disciplina e a quella regolamentazione del tempo da cui emerse la fabbrica moderna, che spesso non presentava nessuno di quegli sviluppi tecnici che siamo soliti imputare alla rivoluzione industriale. Prima che entrassero nell'uso le macchine a vapore, il telaio meccanico, la spola (anzi, prima ancora che venissero inventati), il tradizionale filatoio, l'arcolaio manuale, il mastello per la tintura degli ex lavoratori a domicilio vennero raggruppati in grandi capannoni allo scopo primario di mobilitare i lavoratori stessi, di regolarli rigidamente, di intensificare lo sfruttamento del loro lavoro.

In definitiva, lo scopo primo della fabbrica fu di dominare la forza lavoro e distruggerne l'indipendenza dal capitale. La perdita di questa indipendenza implicava la perdita di contatto del lavoratore con l'agricoltura. La legislazione parlamentare inglese del tardo diciassettesimo secolo testimonia che «da tempo immemorabile si è conservato il costume... che vi ha da essere ogni anno un'interruzione della tessitura al tempo del raccolto»²⁹, affinché i filatori e i tessitori potessero utilizzare il loro tempo per i lavori dei campi. Ancora all'inizio del diciannovesimo secolo, questa pratica era talmente diffusa da giustificare un commento del «Manchester Chronicle» sul fatto che tra fine estate e inizio autunno ci si doveva aspettare che molti tessitori partecipassero al raccolto nei campi in prossimità delle città.

L'alternanza periodica di lavoratori dalle fabbriche ai campi non deve essere considerata un atto di generosità bucolica da parte delle classi dominanti inglesi. Fino alla terza decade del diciannovesimo secolo, i proprietari fondiari inglesi avevano ancora politicamente il coltello dalla

parte del manico nei confronti della borghesia industriale. Gli operai che lasciavano le fabbriche in tempo di raccolto, per lavorare in campagna, si spostavano semplicemente da un ambito di sfruttamento a un altro. E tuttavia era per essi importante in sé conservare un patrimonio di competenze agricole, un patrimonio che i loro figli e i loro nipoti avrebbero finito con il perdere del tutto. Vivere in una casetta, sia come artigiano sia come operaio di fabbrica, significava spesso coltivare un orto familiare, fors'anche allevare una vacca, cucinarsi il proprio pane, essere capaci di effettuare la manutenzione della propria casa. Cancellare definitivamente dalla vita del lavoratore queste capacità e questi mezzi di sostentamento divenne un imperativo industriale. La completa dipendenza del lavoratore dalla fabbrica e dal mercato del lavoro era un'impellente condizione preliminare per il trionfo della società industriale. La pianificazione urbana, per quello che allora poteva significare, assieme alla congestione urbana, a un lungo orario di lavoro, all'indifferenza morale nei confronti dell'alcolismo della classe operaia e un'estrema divisione del lavoro fusero insieme le esigenze dello sfruttamento con una deliberata politica di proletarizzazione. L'esigenza di distruggere i mezzi di sussistenza che il lavoratore poteva trarre dal suo pezzetto di terra dietro casa e dalla sua abilità nell'uso di vari strumenti elementari (che gli consentiva di fornire scarpe, vestiti e mobili alla sua famiglia) nasceva dall'esigenza di ridurre il proletariato a una condizione di totale impotenza di fronte al capitale. E con quell'impotenza venne una passività, una perdita di carattere individuale e comunitario, un declino della tempra morale che avrebbe fatto dell'operaio inglese uno dei membri più docili delle classi sfruttate degli ultimi due secoli della storia europea. Il sistema di fabbrica, con il suo bisogno di vaste masse di operai non qualificati, lungi dal dare ai lavoratori una maggiore mobilità e flessibilità professionale (come pretesero Marx ed Engels), in realtà li ridusse a vagabondi sociali senza scopo.

Infondere nuovamente le arti naturali nei mestieri artificiali non è solo un progetto cardinale dell'ecologia sociale, è un'impresa etica volta alla riumanizzazione della psiche e alla demistificazione della *techné*. La persona completa in una società completa, la persona che vive una vita totale e non una vita frammentata: è questa una delle condizioni necessarie per l'emergere dell'individualità e del suo storico marchio sociale, l'autonomia. Lungi dal

negare l'esigenza comunitaria, individualità e autonomia presuppongono la comunità. Ma da questo punto di vista, la comunità è una *libera* comunità in cui l'*interdipendenza*, e non la dipendenza o l'indipendenza, fornisce i poliedrici ingredienti sociali della personalità e del suo sviluppo. Se, al pari di Engels³⁰ (che respingeva sprezzantemente come reazionari e atavistici gli orti operai proposti dai proudhoniani tedeschi), si ipotizzano l'autorità industriale, la gerarchia e la disciplina come un positivo e permanente dato tecnologico, si riduce l'operaio da essere umano a lavoratore salariato e i mestieri artificiali a fabbrica abbrutente. Su questo punto il marxismo esprime il progetto borghese con maggiore coerenza e chiarezza dei suoi più scoperti apologeti liberali. Nel considerare socialmente autonomi (per usare l'ottima definizione di Langdon Winner)³¹ fabbrica e sviluppo tecnico, il «socialismo scientifico» ignorava il ruolo che la fabbrica, con la sua complessa struttura gerarchica, aveva giocato nel diffondere il condizionamento operaio all'obbedienza e nell'addestrarlo alla soggezione, fin dall'infanzia e in ogni successiva fase della sua vita adulta.

Al contrario, un'ecologia sociale radicale non solleva solo questioni tradizionali, come l'integrazione di industria e agricoltura, ma mette in discussione la fabbrica concepita come base permanente della meccanizzazione e mette in discussione la stessa meccanizzazione come surrogato di quel sofisticato «meccanismo» biotico che chiamiamo catena alimentare o rete alimentare. Oggi, quando la linea di montaggio rischia palesemente il collasso, sotto la spinta delle nevrosi di massa dei suoi operatori, l'obiettivo di distruggere la fabbrica, vale a dire di ristabilire la manifattura nel suo senso letterale di arte manuale anziché di megamacchina muscolare, è diventata una priorità sociale fondamentale. Anche se la metafora è un po' forzata, la natura è di per sé un'industria biotica. La vita che c'è nel terreno disgrega, trasforma e riaggrega tutti i «materiali», tutti gli elementi nutritivi che rendono possibile l'esistenza della vegetazione. La rete alimentare enormemente complessa che sta dietro un filo d'erba o uno stelo di grano suggerisce l'idea che i processi biotici possano sostituire molti processi strettamente meccanici. Già abbiamo imparato a purificare l'acqua inquinata, impiegando batteri e alghe per degradare le sostanze inquinanti, e a utilizzare come alimenti piante e animali acquatici. Sono stati progettati sistemi semi-chiusi di acquacoltura, in tubi solari trasparenti, al fine di

utilizzare gli escrementi dei pesci come alimento per piccole piante e piccoli animali acquatici, completando così una complessa rete alimentare. Il pesce, a sua volta, si alimenta della vegetazione che i suoi escrementi nutrono. Così, le tossine naturali vengono riciclate tramite la rete alimentare per dare, alla fine, alimento ad animali edibili, animali cioè che sono a loro volta alimento dell'uomo.

Anche processi meccanici elementari che implicano moto fisico, ad esempio la circolazione forzata di aria tramite pompe, hanno il loro analogo non meccanico, ad esempio nella convezione dell'aria dovuta al calore solare. Le serre annesse alle abitazioni forniscono caldo e cibo e un'umidità controllata dalla vegetazione. Piccoli appezzamenti coltivati con un'ampia varietà di ortaggi non solo possono fare a meno di fertilizzanti chimici e di biocidi tossici, ma possono anche dare soluzione razionale e produttiva al problema dei rifiuti domestici riciclati come concime organico.

Si potrebbe citare una serie quasi infinita di alternative biotiche ai costosi e abbrutenti sistemi meccanici che costituiscono l'industria moderna. Il problema di sostituire questi ultimi con i primi non è affatto insormontabile. Una volta che l'immaginazione umana sia stata messa a fuoco su questo genere di problemi, l'ingegnosità dell'uomo sarà pari alla fecondità della natura. Quel che è certo è che le tecniche necessarie per effettuare un gran numero di queste sostituzioni sono già a portata di mano. Tuttavia, il vero problema che ci troviamo di fronte non è prettamente tecnico: il vero problema può in realtà consistere nel fatto che si considerino queste nuove tecniche biotiche come *pure* tecnologie. Ciò che non si è ancora chiaramente preso in considerazione sono le condizioni sociali, culturali, etiche che danno *significato* ecologico e filosofico alle alternative biotiche delle tecnologie industriali. Perché quello che si deve arrestare non è solo il saccheggio e la semplificazione della natura: si deve arrestare anche il saccheggio e la semplificazione dello spirito umano, della personalità umana, della comunità umana, dell'idea umana di «bene» e della fecondità umana in seno al mondo naturale. Ciò che si deve contrapporre a questo saccheggio e a questa semplificazione è un progetto globale di rinnovamento sociale.

Un orientamento puramente *tecnico* verso l'orticoltura organica, le energie solari ed eoliche, l'acquacoltura, la medicina olistica e cose del genere non annullerebbe l'incubo della razionalità strumentale che si oppone

alle nostre capacità di sviluppare una sensibilità ecologica. Una tecnocrazia ambientalista si va avviluppando in verdi mantelli ed è tanto più insidiosa proprio in quanto si camuffa con i colori dell'ecologia. Il test più sicuro per distinguere le tecniche ambientaliste da quelle ecologiche non sta nella dimensione, nella forma o nell'eleganza degli strumenti e nelle macchine, ma nei fini sociali che intendono servire, nell'etica e nella sensibilità da cui sono rette, nelle istituzioni che mettono in discussione, nei mutamenti istituzionali che implicano. Se le loro finalità, la loro etica, la loro sensibilità, le loro istituzioni sono libertarie o al contrario puramente logistiche, se sono emancipatorie o puramente pragmatiche, comunitarie o puramente efficienti, insomma se sono ecologiche o puramente ambientaliste, è appunto ciò che determina la razionalità sottostante alle tecniche e alle intenzioni che indirizzano il progetto. Le tecnologie alternative possono introdurre nelle nostre vite il sole, il vento, la vegetazione e gli animali come soggetti di un comune progetto ecologico di riunione e simbiosi. Ma il «piccolo» e l'«appropriato» di queste tecnologie non eliminano necessariamente la possibilità che si continui a ridurre la natura a oggetto di sfruttamento. Si devono risolvere le ambiguità della libertà *esistenzialmente*, con principi e istituzioni sociali e con un'etica comunitaria che facciano della libertà e dell'armonia una realtà.

Note al capitolo

1. Affinché queste considerazioni sulla coscienza non appaiano alquanto idealiste agli accoliti del «socialismo scientifico», vale la pena di rammentare che anche Marx basava in definitiva le sue speranze di una nuova società sulla coscienza: la coscienza di classe, per la precisione. Che poi si parli di coscienza di classe come risultato di fattori materiali o economici non sposta l'equilibrio a favore di Marx: il disastro ecologico, la distruzione della comunità umana e la minaccia dell'estinzione nucleare non sono faccende meno materiali del disastro economico, dell'alienazione e dell'imperialismo. Ciò che manca nel «socialismo scientifico», semmai, è quell'orientamento etico e quella sensibilità ecologica che potrebbero attenuare il suo grezzo scientismo, uno scientismo che riduce il principio di speranza a puro egoismo e auto-soddisfacimento.

2. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, cit., p. 8.

3. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, p. 236 [L'uomo a una dimensione].

4. Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, cit., p. 10 (il corsivo è mio).

5. Citato in William Leiss, *The Domination of Nature*, George Braziller, New York, 1972, p. 95

[Scienza e dominio].

6. La vastissima letteratura su questi temi cominciò, a parte il lavoro pionieristico di alcuni pensatori dal tardo diciannovesimo secolo, all'inizio del ventesimo con il declino del meccanicismo e l'emergere della relatività. Penso in particolare a *La scienza e il mondo moderno* di Alfred North Whitehead, alla visione sinottica di Collingwood in *The Idea of Nature*, al dibattito suscitato da *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn, da *Problems of Life* di Ludwig von Bertalanffy e da *The Evolution of Human Nature* di C. Judson Herrick, e soprattutto all'eccezionale *Organismo e libertà* di Jonas, che solo ora, forse, sta ottenendo l'apprezzamento che merita.

7. Francis Bacon, *The Great Instauration*, in Edwin A. Burt (a cura di), *The English Philosophers*, Modern Library, New York, 1939, pp. 5-25.

8. Su questo punto Horkheimer e Adorno (e più in generale la Scuola di Francoforte) fanno un pessimo servizio, imputando il dominio all'emergere della ragione in quanto tale. Il modo in cui Horkheimer sviluppa questa tesi è molto istruttivo e rivela la differenza basilare tra il suo approccio teorico e quello del presente libro: «Se si volesse parlare di una malattia della ragione», osserva Horkheimer, «questa malattia dovrebbe essere intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui. La malattia della ragione sta nel fatto che essa è nata dal bisogno umano di dominare la natura; per rendere possibile la 'guarigione' sarà necessario comprendere la natura del male dalle sue origini: non basterà curarne gli ultimi sintomi. Una vera critica della ragione porterà necessariamente alla luce gli strati più profondi della civiltà e ne esplorerà la storia più antica. Dal momento in cui la ragione divenne strumento del dominio esercitato dall'uomo sulla natura umana ed extra-umana, il che equivale a dire dal momento in cui nacque, essa fu frustrata nella sua stessa intenzione di scoprire la verità. Ciò è dovuto al fatto che essa ridusse la natura alla condizione di semplice oggetto e che non seppe distinguere la traccia di se stessa in tale oggettivizzazione, nei concetti di materia e di cose non meno che in quelli di dèi e di spirito. Si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentramento alle manifestazioni apparentemente innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivizzazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come preda» (Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, cit., p. 176). Se quanto abbiamo detto della società organica è corretto, allora quanto dice Horkheimer fa torto all'animismo primitivo e alla predazione. Ma è ancor più significativo il fatto che questa immagine quasi marxiana del progetto umano di conquista della natura cominci con il piede sbagliato. Non fu la natura il primo oggetto di dominio, ma l'umanità stessa e in particolare le donne e i giovani. In realtà, anche dopo l'emergere della gerarchia, la ragione centrava l'oggettivazione dei fenomeni soprattutto sul dominio dell'«uomo sull'uomo», assai prima che l'«idolatria della natura» soccombesse alla filosofia secolare e alla scienza. Marcuse non rettifica affatto l'errore dei suoi colleghi con la proposta di una «padronanza» che sarebbe «liberatoria» anziché repressiva e di una natura che «resterà sempre l'oggetto opposto [!] al soggetto che si evolve». Mentre a Horkheimer non si può rinfacciare l'incoerenza, la riflessione di Marcuse è invece zeppa di contraddizioni.

9. Aristotele, *On Interpretation*, in *The Basic Works of Aristotle*, cit., 19a 22-29 [Dell'interpretazione].

10. *Ibidem*, 744b 16.

11. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, cit., p. 22.

[12.](#) Il lettore che conosce la filosofia aristotelica non può non notare quanto Hegel abbia preso in prestito dal pensatore greco. Il passaggio citato riprende i concetti aristotelici di sostanza (*ousia*), privazione, causalità e teleologia (che, per Aristotele, significava semplicemente che ogni cosa ha se stessa come suo fine e deve essere studiata a partire dalla comprensione della forma che le è propria).

[13.](#) Stephan Toulmin, June Goodfield, *The Architecture of Matter*, Harper & Row, New York, 1962.

[14.](#) *Ibidem*, p. 33.

[15.](#) *Ibidem*, p. 32.

[16.](#) *Ibidem*, p. 37.

[17.](#) Aristotele, *Politics*, cit., 1278a 8.

[18.](#) Claude Mossé, *The Ancient World at Work*, W.W. Norton & Co., New York, 1969, pp. 27-28 [*Il lavoro in Grecia e a Roma*].

[19.](#) *Ibidem*, p. 27.

[20.](#) Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Harper & Row, New York, 1964, p. 157.

[21.](#) John F. Kasson, *Civilizing the Machine*, Penguin Books, New York, 1976, p. 69.

[22.](#) *Ibidem*, p. 73.

[23.](#) *Ibidem*, p. 74.

[24.](#) *Ibidem*, p. 75.

[25.](#) Si veda Joachim Israel, *Alienation*, Allyn & Bacon, Boston, 1971, pp. 23, 28.

[26.](#) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Early Theological Writings*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, p. 305 [*Scritti teologici giovanili*].

[27.](#) Robert Briffault, *The Evolution of the Human Species*, in Calverton (a cura di), *The Making of Man*, cit., pp. 765-766.

[28.](#) Citato in Sidney Pollard, *Factory Discipline in the Industrial Revolution*, «Economic History Review», vol. 16, n. 2, 1963, p. 256.

[29.](#) Citato in Dan Clawson, *Bureaucracy and the Labour Process*, Monthly Review Press, New York, 1980, p. 40. Si veda anche il mio *Listen Marxists!*, in *Post-Scarcity Anarchism*, cit., e John e Paula Zerzan, *Industrialism and Domestication*, Black Eye Press, Seattle, 1979.

[30.](#) Friedrich Engels, *The Housing Question*, Progress Publishers, Moscow, 1970 [*La questione delle abitazioni*].

[31.](#) Langdon Winner, *Autonomous Technology*, MIT Press, Cambridge, 1977.

capitolo dodicesimo

Una società ecologica

Dopo circa diecimila anni di ambigua evoluzione, è tempo di ritornare in seno all'evoluzione naturale, non semplicemente per sopravvivere alla prospettiva di una catastrofe ecologica e di un olocausto nucleare ma anche per ripristinare la nostra fecondità dentro il mondo della vita. Non intendo con ciò che si debba ritornare ai modi di vita primitivi dei nostri lontani progenitori o rinunciare all'attività e alla *techné* in cambio di una bucolica immagine di passività. Facciamo un grande torto al mondo naturale quando gli neghiamo attività, tensione, creatività, sviluppo, soggettività. La natura non è mai narcotizzata. Il nostro «rientro» significa tanto umanizzazione della natura quanto naturalizzazione dell'umanità.

La domanda cruciale è: quand'è che l'umanità e la natura sono state contrapposte antagonisticamente o semplicemente staccate l'una dall'altra? La storia della «civiltà» è stata un costante processo di estraniamento dalla natura che si è andato sempre più sviluppando in scoperto antagonismo. Oggi più che mai abbiamo perso di vista il *telos* che fa di noi un aspetto della natura, in rapporto non solo ai nostri «bisogni» e «interessi» ma anche ai significati che sono dentro la natura stessa. Fu addirittura un filosofo idealista tedesco, Fichte, a ricordarci quasi due secoli fa che l'uomo è natura fattasi auto-cosciente, che noi portiamo testimonianza di una pienezza di mente che

può esprimere la capacità latente della natura di riflettere su di sé, di funzionare in seno a essa come suo correttivo e guida. Ma questa concezione presuppone che noi si viva sufficientemente nella natura, che si sia sufficientemente parte di essa da funzionare nel suo interesse. Dove Fichte palesemente si sbagliava era nell'assumere che una possibilità è un fatto. Noi in realtà non siamo natura che ha preso coscienza di sé proprio come non siamo umanità cosciente di sé. La ragione può renderci capaci di svolgere questo ruolo, ma noi e la nostra società siamo ancora totalmente irrazionali, anzi pericolosi per noi e per tutto ciò che ci vive intorno. Non esplicitiamo i significati che sono impliciti nella natura, né agiamo sulla natura per potenziarne l'intima tensione verso una maggiore varietà. Abbiamo assunto che lo sviluppo sociale possa solo avvenire a spese dello sviluppo naturale e non che lo sviluppo, concepito come totalità, implichi congiuntamente società e natura.

Sotto questo aspetto siamo stati i peggiori nemici di noi stessi, oggettivamente e soggettivamente. La dissociazione che abbiamo operato tra società e natura, a livello dapprima mentale e poi fattuale, poggia sulla barbara riduzione degli esseri umani a mezzi di produzione e oggetti di dominio, un'oggettivazione che abbiamo proiettato su tutto il mondo vivente. Rientrare nell'evoluzione naturale solo per salvare la pelle dalla catastrofe ecologica cambierebbe ben poco, se non nulla, nella nostra sensibilità e nelle nostre istituzioni. La natura continuerebbe a essere un oggetto (ma stavolta temuta anziché riverita) e gli esseri umani continuerebbero a essere oggetti con un orientamento strumentalistico verso il mondo (ma stavolta impauriti anziché arroganti). Il «verde» rimarrebbe un travestimento, solo di una sfumatura più scura. La natura resterebbe snaturata, ai nostri occhi, e l'umanità disumanizzata, anche se la retorica e qualche palliativo sostituissero le fornaci di un'industria spietata e il balbettio sentimentale sostituisse il frastuono della catena di montaggio.

Del resto, come diceva Voltaire, non dobbiamo né possiamo tornare a camminare a quattro zampe. Non siamo meno naturali per il fatto di stare ritti su due piedi o per la destrezza di mente e di mano che ci contraddistingue. E neppure possiamo permetterci di cancellare la memoria che la «civiltà» ha scritto nei nostri cervelli, rinunciando alla capacità di agire consapevolmente nella società e in seno alla natura. Faremmo grave torto ai milioni di persone che hanno faticato e sono morti per darci ciò che vi è di valido nella

consociazione umana, per non parlare di coloro che, ancor più numerosi, ne furono vittime innocenti. Il suolo è sia cimitero di morti sia fonte di vita. Se si pensa alla massima «sei polvere e polvere ritornerai», la società pare per lo meno corrispondere alla naturale «legge del contraccambio». Ma la società è diventata talmente irrazionale e la sua dieta talmente ricca di massacri che nessuna legge, sociale o ecologica, ne viene rispettata. Non parliamo più, dunque, di «civiltà» e dei suoi «frutti» o di «conciliazione» con la natura per il «bene» dell'umanità e ancor meno per quello della natura. Finché non ci liberiamo dell'immaginario da tavola calda secondo cui dobbiamo ripagare la natura per i pasti e gli spuntini che ci dà, il nostro rapporto con la biosfera sarà nel suo fondo sempre contrattuale e borghese; staremo sempre stipulando squallide relazioni di affari con la natura. Solo il più spontaneo desiderio di *essere* naturali, cioè di essere fecondi, creativi e intrinsecamente umani, può ora giustificare il nostro *diritto* a rientrare nell'evoluzione naturale come esseri sociali coscienti.

Che vuol dire «intrinsecamente umani»? Che vuol dire essere «naturali» in un senso che non sia puramente colloquiale? Che cos'è, in fin dei conti, la «natura umana» e che cosa c'è di naturale negli esseri umani? Anche in questo caso ci è di aiuto tornare alla culla della vita sociale, ovvero alla lunga fase di sviluppo infantile e al rapporto madre-figlio da cui abbiamo derivato la nostra concezione di razionalità libertaria. Ciò che emerge dalle parole di Briffault e, più recentemente, dalla nuova antropologia che ha felicemente sostituito gli studi vittoriani della «società selvaggia», è il fatto di rendersi inequivocabilmente conto che quello che chiamiamo «natura umana» è un processo di consociazione dalle radici biologiche, un processo in cui la cooperazione, il mutuo appoggio e l'amore sono attributi tanto naturali quanto culturali. Come sottolinea Briffault:

Nel gruppo umano, durante il periodo impiegato da una generazione per divenire sessualmente matura, altre generazioni si sono aggiunte al gruppo. L'associazione tra le giovani generazioni, spiccata in tutti i primati, vede nel gruppo umano una notevole esaltazione della solidarietà. Da associazione transitoria tende a divenire permanente¹.

Il protratto processo di maturazione fisica nella specie umana trasforma la natura umana individuale in una forma di consociazione biologicamente fondata. La formazione non solo dell'individualità ma anche della personalità

consiste nel fare *attivamente* parte di un gruppo sociale permanente. La società implica, innanzi tutto, un processo di *socializzazione*: discorso, divertimento reciproco, lavoro associato, cerimonie di gruppo, sviluppo di una comune cultura.

Perciò la natura umana è opera di un processo organico. All'inizio, per certo, essa si forma come continuazione nella vita personale dell'individuo delle tendenze cooperative e associative della natura. La cultura può sviluppare queste tendenze e dare loro nuovi elementi qualitativi (come il linguaggio, l'arte e le istituzioni pubbliche), producendo così quello che si può propriamente chiamare società. Ma non c'è un trapasso graduale dalla natura alla società, né tanto meno la prima scompare nella seconda: la natura c'è sempre. Senza la sollecitudine, la cooperazione e l'amore che segnano il rapporto madre-figlio e i rapporti familiari, l'individualità e la personalità sono impossibili o cominciano a disintegrarsi, come indica drammaticamente la crisi moderna dell'io. Solo ora che i legami sociali cominciano a sciogliersi senza offrire alcun surrogato diventiamo acutamente consapevoli del fatto che l'individualità implica non una lotta per la separazione, ma una lotta *contro* di essa, seppure finalizzata al perseguimento di spazi di consociazione più ricchi e universali del primordiale gruppo di parentela. La società può creare questi nuovi spazi ed espanderli al di là del patto di sangue (quando non regredisce, in forma di fascismo o stalinismo, alle caratteristiche più soffocanti del mondo arcaico), ma non crea il *bisogno* di far parte di un gruppo, di praticare la sollecitudine, la cooperazione, l'amore.

Per eliminare ogni possibile confusione tra una società organica strutturata attorno al patto di sangue e l'immagine utopica di una società libera proposta in questo capitolo, chiamerò quest'ultima *società ecologica*. Una società ecologica presuppone che il concetto di *humanitas* universale, datoci dalla «civiltà» nel corso degli ultimi tremila anni, non vada perso. Significa anche che il valore dell'autonomia individuale, che un po' troppo facilmente i modernisti contemporanei fanno nascere nel Rinascimento, acquisterà una rilevanza senza precedenti, senza però che questo implichi la perdita di quei forti legami comunitari che caratterizzavano le società organiche del passato. La gerarchia sarà sostituita dall'interdipendenza e la consociazione comporterà l'esistenza di un nucleo organico in grado di rispondere ai bisogni biologici, profondamente sentiti, di sollecitudine,

cooperazione, sicurezza, amore. La libertà non sarà più contrapposta alla natura, l'individuo alla società, la scelta alla necessità, la personalità alle esigenze di coesione sociale.

Una società ecologica così concepita riconoscerà pienamente che l'animale uomo è strutturato biologicamente per vivere con i suoi simili, per prendersene cura e per amarli in seno a un gruppo sociale ampiamente e liberamente definito. Questi tratti umani non saranno semplici attributi della natura umana, ma gli elementi che la *costituiscono* e la *formano*, indispensabili all'evoluzione della soggettività e della personalità umane; e non saranno semplicemente considerati meccanismi di sopravvivenza o caratteri sociali della comunità biologica umana, ma i veri e propri materiali con cui è fatta la struttura della società ecologica.

Se questa interpretazione della consociazione umana e delle sue origini è corretta, può fornire la base per un approccio costruttivo alla società ecologica. Sinora ho dovuto definire l'ecologia sociale per lo più in termini di critica: come antropologia della gerarchia e del dominio. Mi sono soprattutto occupato dell'autorità e del conflitto di sensibilità tra società preletterate e Stato emergente. Ho analizzato l'imporsi del dominio, degli impulsi acquisitivi e del diritto di proprietà su un recalcitrante mondo arcaico, un mondo che a lungo ha resistito alla «civiltà», a volte violentemente a volte passivamente. Ho descritto la dedizione delle società tradizionali ai valori dell'usufrutto, della complementarità e del minimo irriducibile contro la proprietà, la sacralità del contratto e la sua aderenza alla regola dell'equivalenza promosse dalla società di classe. In breve, ho cercato di salvare quel retaggio della libertà che il retaggio del dominio ha cercato di estirpare dalla memoria dell'umanità.

Quello che ha confortato la torva storia dell'ascesa della gerarchia e del dominio è stato il persistere sotterraneo di elementi libertari, che sono sopravvissuti pur adattandosi all'ordine del potere prevalente. Ho dato conto di questo mondo sotterraneo, delle sue tecniche, delle sue forme di associazione, delle sue credenze religiose, delle sue conventicole, delle sue istituzioni. Ho cercato di penetrare attraverso le stratificate membrane della libertà, partendo dalla sua superficie esterna di ineguaglianza degli eguali, sondando i vari strati economici dell'equivalenza, per giungere al suo nucleo centrale fatto di sensibilità personale, di sollecitudine reciproca, di sicurezza

domestica, di eguaglianza degli ineguali. Ho trovato spazi residui di libertà in comunità in cui la parola «libertà» semplicemente non esiste, in lealtà date liberamente senza aspettative di ricompensa, in sistemi distributivi che non conoscono regole di scambio, in relazioni interpersonali del tutto prive di dominio. Finché l'umanità è stata libera di esprimere la soggettività della natura e i significati che sono in essa latenti, la natura stessa ha rivelato tramite l'umanità la propria voce, la propria soggettività, la propria fecondità. Alla fin fine è proprio in questa interazione di libertà sociale e di libertà naturale che si modellerà una vera ecologia della libertà.

È, dunque, possibile integrare gli arcaici costumi dell'usufrutto, della complementarità, dell'eguaglianza degli ineguali in una moderna concezione della libertà? Quali nuove sensibilità, quali nuove tecniche, quale nuova etica si possono sviluppare e a quali nuove istituzioni si può sperare di dare vita? Se la libertà dell'umanità implica la liberazione della natura *attraverso* l'umanità, con quali criteri e mezzi possiamo rientrare nell'evoluzione naturale? L'uso stesso delle parole «umanità» e «individualità» tradisce il fatto che le nostre risposte devono essere tratte da un contesto molto differente da quello del mondo sociale preletterato. In effetti, la «civiltà» ha allargato il campo della libertà ben al di là del ristretto mondo di rapporti prodotto dal patto di sangue, dalla divisione sessuale del lavoro e dalla primitiva strutturazione comunitaria per classi d'età. È in uno spazio qualitativamente nuovo che ci muoviamo, nel quale non possiamo e non dobbiamo fare affidamento su costumi e tradizioni svaniti da un pezzo nel passato. Non siamo un gruppo di persone molto omogeneo, ripiegato su se stesso, non turbato da una lunga storia di conflitti interni e non distorto dai costumi e dalle pratiche del dominio. I nostri valori e il nostro agire richiedono ora un grado di conoscenza e di sofisticazione intellettuale di cui le bande primordiali, i clan e le tribù non avevano bisogno per conservare la loro libertà come fenomeno vissuto.

Avendo ben chiara questa avvertenza, riconosciamo tuttavia francamente che le società organiche svilupparono spontaneamente valori che difficilmente possiamo migliorare. La distinzione nodale del pensiero radicale tra regno della necessità e regno della libertà, una distinzione che si trova sia in Proudhon sia in Marx, è in realtà un'ideologia sociale che va emergendo con il dominio e lo sfruttamento. Nel pur vasto repertorio delle

ideologie di classe, poche distinzioni hanno contribuito più di questa a convalidare l'autorità e il dominio. La «civiltà», con la sua pretesa di essere culla della cultura, si è appoggiata teoricamente sull'immagine di una natura avara che poteva mantenere solo le élite, la cui «libertà», il cui «tempo libero» necessario per amministrare la società, pensare, scrivere, studiare, infondere all'umanità la «luce della ragione», è stata resa storicamente possibile dallo sfruttamento del lavoro dei più.

Le società preletterate non condivisero mai questa opinione e di norma si opposero a ogni tentativo di imporla. Ciò che oggi chiamiamo «lavoro faticoso» veniva allora spontaneamente adattato al bisogno comunitario di *socializzare* tutti gli aspetti della vita, così da dare un senso di coinvolgimento collettivo e di gioia ai compiti fisicamente più gravosi. I «selvaggi» neppure *tentavano*, se non raramente, di «lottare» con la natura, ma piuttosto la *blandivano*, lentamente e pazientemente, con canti e danze cerimoniali. Tutto questo era fatto in uno spirito di cooperazione in seno alla comunità stessa e tra la comunità e la natura. La «necessità» era collettivizzata per produrre cooperazione ed era intrisa di «libertà» molto prima che le comunità preletterate verbalizzassero la distinzione tra le due. Le parole stesse «necessità» e «libertà» non erano ancora state prodotte dalla separazione e dalle tensioni reciproche che avrebbe creato la «civiltà» e dalla disciplina repressiva che quella stessa «civiltà» avrebbe imposto tanto alla natura umana quanto alla natura non umana.

Lo stesso vale per il principio di usufrutto, eticamente più elevato del comunismo e della sua massima «a ciascuno secondo i suoi bisogni». È sorprendente che perfino l'anarchismo classico, da Proudhon a Kropotkin, abbia in varia misura forgiato la sua idea di consociazione in termini contrattualistici, con la sottostante premessa dell'equivalenza cioè di tutto un sistema di «equità» che raggiunse il suo apogeo nella concezione borghese del diritto. Il concetto che si possa moralmente coniare la libertà sulla base «aurea» dell'equivalenza è alieno alla libertà quanto lo è il concetto di Stato. I socialismi ottocenteschi, quello libertario come quello autoritario, in fondo hanno ancora le loro radici nell'idea della proprietà e dell'esigenza di regolare «socialisticamente» i rapporti di proprietà. I peana proudhoniani, bakuniniani e kropotkiniani a contratti «liberamente stipulati» tra «uomini» e tra comunità negano in un certo senso il termine «liberamente» con il ristretto

significato di libertà che esso implica in quel contesto. Di fatto, non è un caso se si ritrova questo genere di linguaggio nelle costituzioni e nei codici delle peggiori repubbliche borghesi. La concezione contrattualista dell'anarchismo tradizionale non segna un grande progresso rispetto al nostro sistema di giustizia, non più di quanto il concetto marxiano di dittatura del proletariato segni un progresso rispetto alle concezioni repubblicane di libertà.

Le società preletterate non condivisero mai questo ideale associativo contrattualista e si opposero a ogni tentativo di imporlo. Certo, ci furono molti trattati fra tribù e alleanze con stranieri. Ma i legami contrattuali *dentro* la tribù erano sostanzialmente inesistenti. Fu solo dopo che la gerarchia si impose al mondo antico e iniziò il suo viaggio verso la società di classe, che l'equivalenza, l'«equità» e il contratto cominciarono a costituire il contesto dei rapporti sociali umani. Il *do ut des* dello scambio e la sua etica contabile erano semplicemente irrilevanti per una comunità guidata dai costumi dell'usufrutto, della complementarità e del minimo irriducibile. I mezzi di sussistenza e il sostegno della comunità erano lì per essere goduti, non per essere suddivisi, e anche quando esisteva una ripartizione era guidata da tradizioni egualitarie che tenevano conto dell'età e delle infermità fisiche e che esprimevano un'amorevole sollecitudine verso i minori. Solo la «civiltà» avrebbe posto la giustizia su un piedistallo, mettendo pesi puramente quantitativi sulla sua bilancia. E la benda che le è stata messa sugli occhi può ben essere stata un simbolo della sua vergogna oltre che della sua indifferenza alla realtà dell'ineguaglianza.

I trattati esistenti tra le comunità preletterate erano più procedurali che distributivi; avevano lo scopo di stabilire accordi sui processi decisionali e sui modi di coordinare le azioni comuni, non di ripartire il potere e le cose. E in condizioni di reciprocità generalizzata le alleanze personali erano semplicemente un modo di rompere il vincolo di parentela e di allargare il sistema di mutuo appoggio al di là del perimetro tribale. Perciò le «merci» che venivano scambiate tra la gente sotto forma di «doni» erano di fatto simboli di lealtà reciproca. Non avevano affatto necessariamente un «valore» intrinseco, oltre a quello simbolico, e ancor meno avevano un prezzo, un valore di scambio.

Infine, la complementarità è solo una nostra parola, che riassume l'immagine che le società organiche avevano di sé in quanto sistemi di

interdipendenze. Di regola, esse non avevano infatti alcuna parola per esprimere questa realtà, né avevano bisogno di formularne una: *vivevano* come sistemi socio-ecologici ed erano perciò guidate più dal loro senso di rispetto della personalità che da un sistema di imperativi giuridici. L'indipendenza, nel senso di un io borghese a «ruota libera», buttato nella vita sociale secondo un'ideologia del «nuota-o-affoga», era non solo inconcepibile ma addirittura terrorizzante, anche per popoli di cacciatori e raccoglitori abbastanza sparsi territorialmente, come ad esempio gli esquimesi. Ogni cultura preletterata aveva uno o più epicentri cui, per comune intesa, convergevano periodicamente le famiglie e le bande sparse. Le cerimonie erano in parte un pretesto per reiterare le tradizioni consociative e in parte forme di socializzazione. Essere esiliati da un gruppo, esserne espulsi, equivaleva a una condanna a morte. Non che una persona così esiliata non potesse sopravvivere fisicamente, ma lui o lei si sarebbero sentiti come una non persona e così sarebbero stati trattati. Nelle comunità preletterate la morte indotta psicologicamente non era infrequente.

Al contrario, l'enfasi moderna sull'indipendenza non esprime le virtù dell'autonomia, né i diritti dell'individuo, ma la brutale ideologia di un egotismo pervasivo e socialmente corrosivo. Essa è in stridente contrasto con le origini stesse dello spirito consociativo, l'altruistica, affettuosa sollecitudine che normalmente la madre rivolge al figlio, e viola il nostro più profondo senso dell'umanità. Essere una monade a «ruota libera» significa, come direbbe Shepard, perdere il senso della nostra direzione in quanto esseri viventi, significa essere privati di una nicchia, di un posto nella natura e nella società. Ecco che allora si stravolge la società a misura del mercato anziché adattare alla società il sistema distributivo. Dato questo orientamento (o, meglio, mancanza di orientamento), il regno della necessità può veramente radicarsi nell'avarizia, ma non nell'avarizia della natura, bensì in quella della gente e più esattamente delle élite che istituiscono le convenzioni sociali. Quando si vive con il continuo timore di essere truffati nel cambio, di ottenere meno del dovuto (un timore condiviso da tutte le monadi umane), si comincia a prendere l'abitudine di dare agli altri meno del dovuto, dapprima inconsapevolmente e poi con malizia e attiva meschinità d'animo. Una società composta di esuli è una società esiliata, esiliata dalla radice della consociazione umana che è il prendersi cura sollecita degli altri. Il regno della

necessità domina il regno della libertà non perché la natura sia gelosamente possessiva della sua ricchezza, ma perché la ricchezza diventa gelosamente possessiva dei suoi tesori e delle sue prerogative.

Il dominio entra così nella storia come un «bisogno» sociale, o più esattamente come un imperativo sociale che costringe nei suoi ruoli la personalità, la vita quotidiana, l'attività economica e perfino l'amore. Il mito della «fiducia» contrattuale, con i suoi sigilli santimoniali e il suo arcaico linguaggio, è costruito in realtà su una persistente sfiducia contrattuale e sull'estraniamento sociale. Che ogni cosa debba essere «minuziosamente definita» è prova dell'ubiquità della predazione morale. Ogni accordo riflette un antagonismo latente e la sua etica mutualista manca di una vera comprensione della sollecitudine e della complementarità. Se si nega il messaggio dell'ecologia sociale, l'ideale libertario tende a scendere a livello di settarismo ideologico o, ancor peggio, a livello del sindacalismo gerarchico alimentato dalla società industriale.

Ciò che la «civiltà» ci ha dato, a dispetto di se stessa, è il riconoscimento che gli antichi valori di usufrutto, di complementarità e di minimo irriducibile devono essere estesi dal gruppo di parentela a tutta l'umanità. Oltre al patto di sangue, la società deve anche superare la tradizionale divisione sessuale del lavoro e i privilegi pretesi dalle classi d'età e abbracciare lo «straniero» e le culture esogene. Inoltre, la «civiltà» ha tolto questi antichi valori dal regno del costume fisso e della tradizione irriflessa rendendoli ideativi, concettuali. Le tensioni e le contraddizioni che caratterizzano la vita sociale al di là del mondo tribale hanno aggiunto un'acutezza intellettuale a costumi una volta accettati inconsciamente. Le enormi potenzialità latenti in questo sviluppo non devono essere sottovalutate. Esse contengono una sfida che va ben oltre l'immaginazione della comunità preletterata: per i membri di una tribù il solo concepirsi come parte dell'umanità era cosa che scuoteva le fondamenta di costumi radicati, di tradizioni, di un forte senso di eccezionalità biologica. Il mito del «popolo eletto», come ho già osservato, non è specifico all'ebraismo; quasi ogni popolo, in una qualche misura, ha questa immagine di sé. Introdurre gli standard etici di una *humanitas* comune, di una comunità umana, implicò un mutamento radicale nel processo di concettualizzazione delle relazioni sociali. Lo spazio di un'etica fluttuante (ben diverso da un mondo di costumi irrigiditi, per quanto ammirevoli possano essere) è uno

spazio *creativo* in cui la crescita della mente e dello spirito è possibile in una misura che non ha precedenti nel campo dei costumi tradizionali. L'etica, i valori e, con essi, le relazioni sociali, la tecnica, la formazione dell'io possono auto-istituirsi, guidati dall'intelletto, dalla comprensione e dall'amore. Il fatto che la «civiltà» abbia abitualmente tradito la sua promessa di auto-creatività ideativa e personale non sminuisce queste potenzialità e i molteplici risultati in cui si sono realizzate.

Tra questi risultati, uno dei più rilevanti è stato il vacillante procedere verso l'individualità che ha attraversato il mondo ellenico, quello tardo-medievale e quello moderno. Non che alle società preletterate mancasse il senso e il rispetto della persona, ma esse attribuivano un'importanza relativamente ridotta alla volontà umana, all'eccentricità o alla devianza come valori in sé. Esse non erano intolleranti nei confronti dei comportamenti che si discostavano da certi standard di etichetta e di «normalità». La singolarità era senz'altro apprezzata, osserva Dorothy Lee, ma sempre all'interno di un contesto di gruppo. Mettersi troppo in vista, soprattutto in forme di auto-incensamento, suscitava una reazione di diffidenza e poteva esporre al ridicolo. Le pretese di avere determinate abilità dovevano essere quanto meno comprovate nella pratica ed erano spesso oggetto di marcata minimizzazione. Proprio per questo il bambino hopi tradizionalmente si tratteneva dal fare prestazioni troppo brillanti: per non incrinare la solidarietà di gruppo. La sindrome del *big man* – emersa tardivamente nelle società preletterarie e meglio conosciuta nella forma dei *potlatch* cerimoniali dei Kwakiutl – dovrebbe essere posta fianco a fianco con la sindrome dell'umiltà. Si tratta infatti di elementi stranamente più complementari che contraddittori.

La «civiltà», attribuendo grande valore alla volizione come elemento formativo della vita sociale e della cultura, ha fornito l'humus per l'emergere di un individuo estremamente volitivo. Anzi, la «civiltà» è andata oltre: ha identificato volontà e libertà personale. La nostra individualità consiste non solo nella singolarità del nostro comportamento e della nostra struttura caratteriale, ma anche nel nostro *diritto* ad agire in base al nostro giudizio sovrano, cioè con il «libero arbitrio». In effetti, secondo i canoni dell'individualismo moderno, siamo liberi di scegliere, di formulare i nostri bisogni personali o almeno di operare una selezione tra quelli che sono stati

creati per noi. Che poi l'attuale feticizzazione dei bisogni riduca la libertà ad abitudine, è uno dei fattori decisivi nel declino dell'individualità. Ma il mito della nostra autonomia non è meno reale della realtà del suo declino. Come mito o come principio, la volontà, concepita come libertà personale di scegliere o di creare gli oggetti della scelta, presuppone che ci sia il fenomeno «individuo» e che questi sia competente e perciò capace di esprimere giudizi razionali; in breve, che l'individuo sia capace di funzionare come essere auto-determinato, attivo di per sé, auto-governato.

Tragicamente, la «civiltà» ha associato la volizione al controllo, al dominio e all'autorità; perciò l'ha anche associata alla supremazia e, nel mondo arcaico, alla sovrumanoità divina del governante assoluto. Figure come Gilgamesh, Achille, Giosuè, Giulio Cesare, figure estreme di personalità che associamo al tipo «eroico» (l'io guerriero), non furono solo uomini d'azione. In molti casi diventarono figure trascendentali la cui sovrumanoità li portava al di là del controllo della natura stessa. Questa visione contaminò non solo il concetto di natura umana, ma anche la realtà concreta e i concreti limiti del mondo naturale. Ancora ai tempi di Hegel figure di quel tipo erano viste come metafisici «Spiriti del Mondo», forgiati sul modello di Napoleone. E, per venire ai nostri giorni, nell'immaginario triviale della televisione, esse vestono i panni delle personalità «carismatiche» costruite nelle agenzie di pubblicità, cioè quelle che per l'appunto sono chiamate «personalità» o «star».

Tuttavia, questo abbinamento tra individualità e dominio, prodotto dalla «civiltà», non è certamente la sola forma di creatività. Il Rinascimento, osserva Kenneth Clark, non sviluppò un corpo sostanzioso di letteratura filosofica paragonabile a quello del tardo diciottesimo e del primo diciannovesimo secolo, perché esso esprime la sua filosofia nell'arte. A parte il fatto che sottovaluta il pensiero rinascimentale, questa fugace osservazione è molto interessante. Nel Rinascimento la volontà trovò espressione nel *David* e negli affreschi della Cappella Sistina di Michelangelo, nella *Scuola d'Atene* di Raffaello, nell'*Ultima Cena* di Leonardo, nella ricerca scientifica. Così, l'eroismo acquisì una voce diversa dal clamore dei campi di battaglia. L'immaginazione, stimolata dalle canzoni e dalle fiabe materne, si andò lentamente formando attorno a una creatività concepita come espressione della bellezza.

Dunque, non è affatto necessario che l'individualità, l'autonomia e la volizione si esprimano in forma di dominio; possono benissimo esprimersi in forma di creatività artistica. Schiller concepì l'affermazione dell'individualità e della potenza umana come espressione di gioia, gioco, sensibilità estetica, laddove Marx la vide come assertività, controllo prometeico e dominio, tramite la produzione, il lavoro, la conquista della natura. D'altronde il diritto di immaginare una vita estremamente individualizzata in termini di arte anziché di conflitto è sempre stato presente nella storia umana. In contrapposizione al chiuso mondo del gruppo di parentela, la «civiltà» ci ha dato il più vasto mondo del gruppo sociale e la flessibilità del raziocinio. Oggi il vero problema posto da questa trascendenza storica non è più una questione di ragione, potenza e *techné* in quanto tali, ma la funzione dell'*immaginazione* nel darci direzionalità, speranza e il senso di un posto nella natura e nella società. Il grido «l'immaginazione al potere» degli studenti parigini del maggio 1968 non era una ricetta per la presa del potere, ma una brillante concezione dell'estetizzazione dell'individuo e della società.

Questo approccio è normalmente assente nel radicalismo tradizionale. I socialisti e gli anarchici del diciannovesimo secolo avevano per lo più un approccio economicista e scienziato, pari spesso a quello dei pensatori sociali convenzionali loro contemporanei. Proudhon non era meno attaccato al «socialismo scientifico» di quanto lo fosse Marx. Kropotkin era di un determinismo tecnologico non minore di quello di Engels, pur se riscattato dal grande rilievo da lui attribuito all'etica: entrambi erano innamorati cotti del «progresso», inteso per lo più in termini di risultati economici. Perfino agli anarchici accadde di vedere lo Stato come «storicamente necessario» (Bakunin e Kropotkin), seppure come «male inevitabile», mentre per Marx ed Engels esso era un dato storicamente progressivo. Malatesta, che fu forse tra gli anarchici quello che ebbe un orientamento più spiccatamente etico, vide chiaramente queste fallanze e le criticò apertamente in Bakunin e Kropotkin. Anarchici e socialisti furono spesso distopici nella loro prospettiva. La realtà data, con la sua ipostatizzazione del lavoro, il suo culto della scienza e della tecnica e soprattutto la sua egemonia proletaria, faceva parte di una mitologia comune che cementava il socialismo «libertario» e quello «autoritario» del diciannovesimo secolo in un edificio parimenti inabitabile.

L'immaginazione come forza creativa trovò voce non nell'ingegneria sociale radicale prevalente nel diciannovesimo secolo, ma nelle rare luminose opere utopiche che lampeggiavano fastidiosamente attorno ai «socialisti scientifici» di ogni genere. Talvolta l'iridescenza di quelle opere li abbagliò, ma assai più spesso li infastidì con tutti i loro voli fantasiosi in nuovi ambiti del possibile, e dunque reagirono con dure sconfessioni. Gli utopisti, per lo meno quelli alla Rabelais e alla Fourier, avevano reso la libertà troppo scandalosa, troppo sensualmente concreta perché fosse accettabile a menti vittoriane. Su una barricata o a una pubblica manifestazione per la libertà, una donna, anche se in «buona compagnia», poteva scoprire il petto con decenza solo per allattare il suo piccolo, e mai «allegrement». I grandi utopisti invece fecero proprio quello, e anche di più, sulle loro «barricate», come le due anonime «prostitute» che, sulle barricate del giugno 1848, spensieratamente e provocatoriamente si tolsero le camicette di fronte alla Guardia nazionale della Parigi borghese (e vennero colpite a morte proprio mentre lo facevano).

Ciò che caratterizza i grandi utopisti non è la loro mancanza di realismo, ma la loro sensualità, la loro passione per il concreto, il loro culto del desiderio e del piacere. Le loro utopie furono spesso esemplari di una «scienza sociale» qualitativa, scritta in una prosa seducente, di un nuovo genere di socialismo che sfidava le astratte convenzioni intellettuali e tutta la loro pedanteria e la loro gelida fattibilità. Essi sfidarono inoltre l'idea che gli esseri umani fossero, in ultima analisi, semplici macchine; che le loro emozioni, piaceri, appetiti, ideali potessero essere inglobati in una cultura che vedeva il quantitativo come l'autentica verità. Perciò erano in aperta contraddizione con una società di massa «macchinocentrica». Il loro messaggio di fecondità e riproduzione liberò così l'immagine di un'umanità, incarnazione dell'organico, il cui posto era dentro un colorito e variegato mondo naturale, non nell'officina e nella fabbrica.

Alcune utopie lanciarono questo messaggio con impudente volgarità, come la scandalosa Abbazia di Thélème di Rabelais², una sorta di Paese di Cuccagna addobbato con la mondanità e la sessualità rinascimentali. Come quasi tutte le utopie rinascimentali, l'Abbazia è un «monastero» e una «religione», ma un monastero che si fa beffe della vita monastica e una religione che si prende gioco del culto divino. Non ha mura che la chiudano, non ha norme che la regolino. Ammette sia uomini sia donne, tutti piacenti e

attraenti, e non accetta voti di castità, povertà e obbedienza. Suntuosi vestiti prendono il posto delle austere tonache; raffinati banchetti prendono il posto della brodaglia e del pane raffermo; un magnifico arredamento prende il posto dei freddi muri di pietra della cella monastica; falconiere e piscine prendono il posto dei tristi ritiri e dei luoghi di lavoro. I membri del nuovo ordine passano la loro vita «non secondo leggi, statuti e regole, ma secondo la loro libera volontà e il loro piacere». Si alzano dal letto quando ne hanno voglia; mangiano, bevono, lavorano e dormono «quando più gli garba»; e se la spassano come e quando vogliono. L'orologio è stato abolito, perché cosa c'è di peggio, dice Rabelais, del «contare le ore: che vantaggio se ne ricava?».

Ciò che deve avere davvero scandalizzato i lettori borghesi sono forse le tre Grazie che sormontano la fontana dell'Abbazia, «con le loro cornucopie o corni dell'abbondanza», che zampillano acqua «dai loro seni, dalle bocche, dalle orecchie, dagli occhi e dagli altri pertugi del loro corpo». L'avere sotto gli occhi questo simbolo provocatorio ricorda agli uomini e alle donne dell'Abbazia che devono obbedire a una sola regola fissa: «Fa' quel che vuoi». Non ci si deve lasciar impressionare dall'elitarismo rinascimentale dell'Abbazia di Rabelais al punto di non vedere l'intima connessione che stabilisce tra piacere e totale assenza di dominio. Che ci siano servitori, custodi e operai a rendere credibile la visione non altera il fatto che essa è giustificabile come fine in sé. L'ascetismo cristiano e l'etica borghese del lavoro non mirano all'eguaglianza degli uomini sulla terra quanto alla repressione di ogni impulso che possa ricordare al corpo le sue tendenze sensuali ed edoniste. Anche se Rabelais descrive la realizzazione di queste tendenze solo per «ricchi» e «bennati», per lo meno dà voce a un'individualità umana, a una libertà e a una vita sensuale che mettono in crisi ogni forma di servaggio. Libera dal servaggio, la gente ha un naturale istinto che la «sprona» all'«agire virtuoso». Se solo pochi possono vivere vite onorevoli (parlo dal punto di vista prevalente nel sedicesimo secolo), questo non significa che le sue virtù non possano essere condivise da tutti. La rivolta del libero arbitrio e il diritto di scegliere in contrasto ai dettami di «leggi, statuti o regole» si identifica così con la rivendicazione del piacere terreno contro l'ergastolo della privazione e della fatica.

Dopo l'Abbazia di Thélème, il terreno aperto da Rabelais venne riempito di visioni sibaritiche del «vivere bene». Anche se l'austerità della Riforma

mise la sordina a questi «futurama» edonisti privatizzati, essi più o meno sopravvissero fino ai nostri giorni in forma di letteratura erotica o fantascientifica. Alcune «utopie» illuministe, se è lecito chiamarle così, fecero eccezione. Lo stupendo *Giacomo il fatalista* di Diderot e il suo dialogo di Bougainville, letti in parallelo, trasudano una mondanità e una generosità di spirito, un rispetto per i desideri della carne e per le culture dei popoli preletterati, impareggiati ancora ai nostri giorni. Ma né l'uno né l'altro scritto propongono un programma e neppure una visione che metta in discussione i valori e le istituzioni dominanti. Ci danno due quadri di «caduta» dallo stato di grazia della natura e dalla naturalità del comportamento più tragici nella loro assenza di speranza che redentori nel loro idealismo.

La più incompresa «utopia» di quel periodo è forse la rivoluzionaria apologia, fatta dal Marchese de Sade, dell'emancipazione della passione dalle costruzioni della convenzione e della moralità cristiane. Il Marchese de Sade è stato giustamente condannato per il suo rapace egotismo, per la sua oggettivazione delle donne e della sessualità e per la mentalità strumentale che mostra nei confronti del sensuale. Tuttavia, la sua *Filosofia nel boudoir*³ è forse una delle opere psicologicamente più dirompenti dei suoi tempi, anche se la sua influenza non venne avvertita se non molto più tardi. Per de Sade la sessualità è non solo un piacere in sé ma una «vocazione», una «follia dell'anima» (*l'amour fou*, come l'avrebbero chiamato Breton e i surrealisti) che fa a pezzi l'irrazionalità dell'auto-repressione. Il libertino diventa libertario quando espone alla luce della ragione e della passione le repressioni più interiorizzate della psiche, anche quelle apparentemente insignificanti e private. In un'affermazione che de Sade considera «audace», dichiara: «Una nazione che comincia a governarsi in forma di repubblica sarà solo sorretta dalla virtù, perché per raggiungere il massimo si deve sempre partire dal minimo». A epigrafe del commento di de Sade al suo *Dialogo*, c'è il grido «Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani!».

De Sade contesta la stessa legge: «L'uomo riceve dalla natura le impressioni che ne giustificano l'azione; la legge, al contrario, essendo sempre in opposizione alla natura e non dovendole nulla, non può concedersi le stesse motivazioni». Non che de Sade neghi il bisogno di leggi (che però dovrebbero essere le più «miti» possibile) o gli apparati di una repubblica, ma

il tono libertario della sua posizione e l'odio appassionato per le costrizioni sociali e psicologiche appaiono nondimeno evidenti. Il suo approccio sarebbe beninteso più convincente se si applicasse anche alle vittime dei suoi gusti sessuali. Ma il suo appello orgiastico a una nuova sensibilità, basato su un risveglio naturalistico dei sensi e del corpo dal lungo sonno della repressione, è in aperta antitesi all'«auto-disciplina» che la borghesia industriale avrebbe imposto al diciannovesimo secolo. L'*amour fou*, il necessario sconvolgimento dei sensi implicato dalla «filosofia nel boudoir» di de Sade, riemerse nel movimento estetico ottocentesco dei simbolisti e nei movimenti dadaista e surrealista del ventesimo secolo. Rimase socialmente marginale dentro questi movimenti un po' «esotici», finché la controcultura degli anni Sessanta e la rivolta giovanile centro-europea degli anni Ottanta lo tolse dal buio delle *bohème* artistiche e lo portò nella piena luce dell'azione sociale.

Nella prima metà del diciannovesimo secolo, Rabelais e de Sade godettero di una breve estate di san Martino nelle visioni utopiche di Fourier, che si attirarono l'attenzione mondiale come sistema apparentemente praticabile per dare inizio a una società «socialista». Fourier è stato ampiamente esaltato per la sua straordinaria originalità e per la sua fertile immaginazione... ma spesso per motivi sbagliati. Nonostante le sue vigorose denunce delle ipocrisie liberali, non era un socialista; non fu perciò un «precursore» di Marx o di Proudhon. Né era un egualitario nel senso che la sua utopia presupponesse un livellamento radicale dei diritti e dei privilegi goduti dai ricchi. Se pure un tale livellamento poteva realizzarsi, sarebbe stato opera graduale della sua utopia, obiettivo da raggiungere nel lungo periodo. Fourier era un razionalista che detestava la razionalizzazione della vita nella società borghese; è perciò un grave errore (fatto da molti suoi critici) accusarlo di anti-razionalismo. E per converso, nonostante la sua ammirazione per la meccanica newtoniana, il suo sistema metteva in piedi un mondo cosmico di tali interrelazioni «appassionate» che considerarlo un meccanicista sociale (altra critica che gli è stata rivolta) è altrettanto assurdo.

Certo, le contraddizioni del futuro «armoniano» di Fourier, ideato per contrapporsi al degradante stato della «civiltà», sono innumerevoli. Le donne dovevano essere totalmente affrancate da ogni vincolo patriarcale, il che però non impediva a Fourier di vederle ancora nei loro ruoli sessuali: ognuna di esse doveva cucinare, poi intrattenere la comunità (i falansteri) cantando o

ricorrendo ad altri deliziosi virtuosismi, e infine soddisfare, secondo le proprie «tendenze femminili», i bisogni di diversi maschi. Ad Armonia erano anche previste guerre non violente e giocose i cui prigionieri, tenuti in cattività al massimo per alcuni giorni, erano obbligati a obbedire a chi li aveva catturati, anche con prestazioni amorose non gradite. Le infedeltà clandestine erano punite allo stesso modo. Nonostante l'avversione di fondo per l'autorità, Fourier si baloccava con l'idea di un capo mondiale al vertice della sua vaga gerarchia funzionale, un ruolo che di volta in volta offriva a Napoleone o allo zar Alessandro I.

Eppure, quando queste contraddizioni sono poste nel contesto più ampio della sua opera complessiva, Fourier risulta essere il più libertario, il più originale e certamente il più interessante pensatore utopico dei suoi tempi, se non dell'intera tradizione utopica. Come osserva Mark Poster in un'eccellente presentazione della sua opera,

etichettato come utopista dal pontefice dell'ortodossia socialista [Marx], la disgrazia di Fourier è stata quella di essere frainteso da generazioni di studiosi. Considerato correttamente nel contesto della sua problematica intellettuale, Fourier emerge come brillante pioniere di questioni che non vennero attentamente studiate prima del ventesimo secolo. La sorte delle passioni nella società borghese, le limitazioni della famiglia nucleare, le prospettive dell'educazione comunitaria, i tipi di relazione amorosa nella società industriale, la possibilità di un lavoro attraente, la natura dei gruppi e il ruolo del sesso nella loro formazione, la disumanizzazione delle relazioni mercantili, gli effetti della frustrazione psichica, la possibilità di una società non repressiva... tutte questioni che, lasciate cadere dalla tradizione socialista e mai neppure sollevate dal liberalismo, solo recentemente sono state riesumate dall'oblio destinato a tutto ciò che riguarda semplicemente la «sovrastruttura»⁴.

Più della maggior parte degli scrittori utopici, Fourier ci ha lasciato pagine e pagine di minuziose descrizioni della sua nuova società «armoniana», compresi i più banali dettagli della vita quotidiana nel falansterio. La sua critica della «civiltà», e in particolare del capitalismo, fu assolutamente devastante; anzi, è proprio grazie ai suoi scritti critici che si guadagnò la gran parte delle lodi arrivate dai pensatori socialisti. Tuttavia, questo modo di prenderlo in considerazione, unilaterale e un po' condiscente, gli fa un grave torto. Egli fu, innanzi tutto, il fautore dell'*écart absolu*, del completo rifiuto delle convenzioni del suo tempo, quell'*écart absolu* che potrebbe benissimo sostituire la «contestazione globale» di Maurice Blanchot⁵, un'espressione destinata a un notevole

successo nel corso della protesta sociale degli anni Sessanta. Con un fervore e un'ampiezza di vedute che lo rendono straordinariamente contemporaneo, Fourier respinse quasi ogni aspetto del mondo sociale in cui viveva: l'economia, la moralità, la sessualità, la struttura familiare, il sistema educativo, i modelli culturali, i rapporti interpersonali. Praticamente nulla della sua era, neppure nei più profondi recessi psichici dell'individuo, sfuggì al bisturi della sua critica. Anzi formulò una nuova concezione dell'universo che, per quanto fantastica e bizzarramente immaginifica, potrebbe essere congeniale alla sensibilità ecologica dei nostri giorni.

Per Fourier, il mondo fisico era governato non dalla newtoniana legge di gravitazione universale ma dalla sua «legge dell'attrazione passionale», una legge che asserì essere il suo maggiore contributo alla conoscenza moderna. Al posto dell'interpretazione meccanica newtoniana dell'universo, Fourier propose una concezione del cosmo come organismo impregnato di vita lussureggiante. Un vitalismo vibrante sostituì a tal punto la materia despiritualizzata della fisica convenzionale che diventò plausibile perfino l'idea che i pianeti copulino! La vita (così come normalmente la concepiamo) e la società erano semplicemente la progenie di un'elaborazione progressiva delle passioni. Fourier non fu certo l'unico a concepire l'universo in termini biologici, ma, diversamente dalla maggior parte dei vitalisti, la sua «legge dell'attrazione passionale» va dalle stelle ai più intimi recessi psichici dell'uomo.

La «civiltà», il terzo dei diciassette livelli ascendenti tracciati da Fourier come destino dell'umanità, ci appare forse come la fase più repressiva a livello psichico, una fase in grado di distorcere le passioni e incanalarle in forme pervertite e distruttive. Le brutalità della nuova società industriale, che Fourier descrisse con la sua prosa più vibrante, erano essenzialmente l'espressione dell'apparato psichico profondamente repressivo della «civiltà», mentre «Armonia», lo stadio culminante dello sviluppo sociale, era caratterizzata dal prevalere di istituzioni completamente nuove, in particolare del falansterio, che non solo avrebbero smantellato l'apparato repressivo della «civiltà», ma avrebbero finalmente consentito agli individui la piena espressione delle loro passioni e la piena soddisfazione dei loro desideri.

Nonostante le incoerenze che intaccano il suo approccio alla questione femminile, Fourier fu forse, nel filone utopico, il più esplicito oppositore del patriarcato. Fu lui, non Marx, che scrisse la famosa massima secondo cui il

progresso sociale può essere giudicato dal modo in cui una società tratta le sue donne. Vista sullo sfondo dell'intera tradizione utopica, intrisa di autorità paterna, questa massima sarebbe sufficiente a evidenziarlo come uno dei pensatori più radicali del suo tempo. Ma Fourier si distinse dai teorici radicali anche per altre questioni che ancora oggi ci tormentano. Diversamente dal credo giacobino di virtù repubblicana, rifiutò completamente l'etica della rinuncia, dell'assoluta supremazia della ragione sulla passione, della moderazione del desiderio e della restrizione del piacere. Diversamente da Marx, negò che il lavoro dovesse essere necessariamente gravoso e intrinsecamente oppressivo. Diversamente da Freud, misurò il progresso sociale non secondo il livello di sublimazione dell'erotismo in altre attività, ma in base alla sua piena espressione e liberazione. Nel mondo armoniano, le repressioni psichiche create dalla civiltà saranno finalmente sostituite da una ricca fioritura di passione, piacere, lusso, amore, liberazione personale e lavoro gioioso. Il regno della necessità, ovvero della fatica e della rinuncia, sarà infuso dal regno della libertà. Il lavoro sarà trasformato da attività onerosa in gioco. La natura, ferita e pervertita dalla «civiltà», diventerà generosa e produrrà abbondanti raccolti di cui tutti potranno godere. Addirittura, come nel Paese di Cuccagna, la salinità degli oceani lascerà il posto a un liquido potabile di gradevole sapore e i frutteti, piantati ovunque dall'umanità armoniana, daranno una profusione di frutti di ogni genere. La monogamia lascerà il posto a una libertà sessuale disinibita; la felicità al piacere; la scarsità all'abbondanza; la noia a una fantastica varietà di esperienze; l'ottundimento dei sensi a una nuova acutezza di vista, udito, olfatto, gusto e tatto; la competizione a variegatissime associazioni a tutti i livelli della vita personale e sociale.

In sostanza, Fourier riabilita con il suo falansterio la rabelesiana Abbazia di Thélème, con la differenza fondamentale che la sua comunità rappresenta un destino condiviso da tutta l'umanità anziché da un'élite di privilegiati. Diversamente dal Paese di Cuccagna, Fourier non si affida solo alla natura per ottenere questa abbondanza materiale. L'abbondanza, anzi il lusso, potrà essere goduto da tutti grazie a uno sviluppo tecnologico che ha eliminato la base economica della scarsità e della coercizione. Il lavoro sarà fatto a rotazione, eliminando la monotonia e l'unilateralità dell'attività produttiva, perché la tecnologia avrà semplificato molti compiti manuali. La

competizione, a sua volta, sarà estremamente ridotta, perché in una società dell'abbondanza non avrà più senso azzuffarsi per beni scarsi. Il falansterio non sarà né un villaggio rurale né una città congestionata, ma una comunità equilibrata che unirà i pregi dell'una e dell'altro: avrà da millesettecento a milleottocento abitanti, il che, secondo Fourier, consentirà non solo una dimensione umana ma anche la somma di persone che corrisponde al giusto numero di «combinazioni passionali» necessario per soddisfare i desideri di ogni individuo.

Fourier agì a un livello sociale più avanzato e complesso di Rabelais e de Sade. L'abate e il marchese sostanzialmente scrissero le loro visioni rivolgendosi a ristretti ambienti specifici. Fourier invece balzò sul palcoscenico per essere visto da tutti. Su quel palcoscenico portò non solo se stesso e la sua «licenza» immaginativa ma anche il falansterio completo di tutto, con le sue lussuose camere da letto, i suoi portici, le sue serre, i suoi luoghi di lavoro. A veicolare le sue idee non c'era più il romanzo picaresco del Rinascimento o il dialogo esoterico dell'Illuminismo, ma l'articolo di giornale, il saggio, l'attacco orale e scritto all'ingiustizia, le inarrestabili apologie della libertà. Fourier era tanto un attivista quanto un teorico, un pratico quanto un visionario.

La concezione fourieriana di libertà è la più ampia tra quante erano apparse nella storia degli ideali liberatori. Perfino Souzo, i Fratelli del Libero Spirito e gli Adamiti appaiono di portata ridotta al suo confronto, perché la loro è ancora l'utopia elitarista alla Rabelais. Assomigliano più a ordini cristiani che a una società, più a un'associazione di eletti che a una comunità per tutti. D'altro canto, assai più di Marx, Fourier legò inestricabilmente la sorte della libertà sociale alla libertà personale: la rimozione della repressione nella società doveva avvenire contemporaneamente alla rimozione della repressione nella psiche umana. Di conseguenza, non ci può essere speranza di liberare la società senza auto-liberazione nel senso più pieno della personalità, dell'io e delle sue esigenze. Infine, Fourier è per molti versi il primo ecologista sociale a fare la sua comparsa nel pensiero radicale. E non mi riferisco solo alla sua concezione della natura ma anche alla sua visione della società. Il suo falansterio può giustamente essere considerato un ecosistema sociale per il suo tentativo di promuovere l'unità nella diversità. Fourier descrisse e analizzò minuziosamente tutte le possibili passioni che dovevano trovare espressione tra le sue mura. Nonostante tutto ciò sia stato

grossolanamente frainteso, non si tratta di pedanteria da parte sua, indipendentemente da quanto si possa essere in disaccordo con le sue conclusioni. Fourier sembra avere avuto una precisa concezione dell'eguaglianza degli ineguali. Il falansterio doveva cercare infatti di compensare in ricchezza psichica e varietà le ineguaglianze di ricchezza materiale esistenti tra i suoi membri. Che fossero benestanti o no, tutti i membri condividevano i vini migliori, la gastronomia più raffinata, i piaceri del sesso e dello studio e il più ampio assortimento possibile di stimoli. Perciò le variazioni quantitative di reddito in seno alla comunità diventavano irrilevanti in quel trionfo di delizie diversificate e qualitativamente eccellenti. L'importanza da lui attribuita alla varietà e alla complessità era anche una questione di principio, una critica metodologica e sociale che rivolgeva alla prospettiva meccanicista del diciottesimo secolo. I *philosophes* dell'Illuminismo francese, e i giacobini che li seguiranno, «avevano elogiato la sacra semplicità e un ordine meccanico in cui tutte le parti erano virtualmente intercambiabili», osserva Frank Manuel in un eccellente saggio su Fourier. «Egli rifiutò il semplice perché falso e cattivo e insistette sulla complessità, sulla varietà, sul contrasto, sulla molteplicità»⁶. E sottolineò l'importanza della complessità non solo nella struttura della società ma anche nell'ambito dei bisogni della psiche. «La psicologia di Fourier era fondata sulla premessa che la salvezza e la felicità erano nella pluralità e nella complessità», aggiunge Manuel, «nella molteplicità era la libertà»⁷. Non si tratta qui di «pluralismo» psichico o sociale, ma di un intuitivo senso ecologico della totalità. Quello cui palesemente Fourier mirava era la stabilità attraverso la varietà e, in virtù di quella stabilità, la libertà di scegliere e di volere; in breve, la libertà attraverso la molteplicità.

I decenni straordinari che segnarono il passaggio dall'Illuminismo al Romanticismo videro un impressionante proliferare di utopie. Molte di esse, come quella comunista di Mably, erano profondamente autoritarie; altre, come quella di Cabet, erano decisamente ascetiche e patriarcali; altre ancora, come quella di Saint-Simon, erano tecnocratiche e gerarchiche. Il socialismo «utopico» di Owen fu certamente il più pragmatico e programmatico. Industriale tessile di successo, Owen aveva fatto della sua famosa fabbrica di New Lanark un esperimento paternalistico di filantropia industriale che si dimostrò finanziariamente assai remunerativo, nonostante gli operai non vi

venissero maltrattati (rispetto agli standard barbari degli inizi della rivoluzione industriale). Pulizia, paga decente, disciplina mite, orari di lavoro relativamente ridotti, iniziative culturali, scuole e asili aziendali – il tutto concepito su misura per la forza, il sesso (la maggior parte dei lavoratori erano donne) e le condizioni fisiche degli operai – dimostrarono a una fiumana di ammirati visitatori provenienti da ogni parte di Europa che i villaggi industriali potevano non solo essere liberati dalla demoralizzazione, dall'alcolismo, dalla prostituzione, dalle malattie dilaganti e dall'analfabetismo, ma potevano produrre profitti considerevoli anche in periodi di depressione economica. Owen, nei suoi ultimi anni, si spinse assai più in là. Dedicò gran parte della sua fortuna a fondare New Harmony, un'utopia americana che fallì invece miseramente. Più tardi divenne una stimata figura del movimento operaio inglese, vivendo modestamente e scrivendo tantissimo a sostegno della sua originale versione di socialismo.

La concezione oweniana del «villaggio industriale», che integra le fabbriche e le officine con l'agricoltura in unità a dimensione umana, costituisce il prototipo autentico dell'idea comunitaria kropotkiniana (sviluppata in *Campi, fabbriche, officine*) e della «città giardino» di Ebenezer Howard. Nessuno dei successori libertari o riformisti di Owen aggiunse qualcosa di sostanzialmente nuovo a questa concezione. Come la maggior parte degli utopisti e dei socialisti della sua epoca, Owen era un ammiratore dichiarato di Bentham. Come osserva John F.C. Harrison, «egli non concepì la felicità come ricerca o conseguimento del piacere, ma come una qualche forma 'razionale' di vita». Questa «razionalità» era sorprendentemente industriale e quantitativa. Al pari di molti radicali e riformisti dell'epoca, che «citavano Bentham per dire che la felicità del maggior numero possibile di individui è il solo legittimo obiettivo della società», Owen e gli oweniani «aggiunsero, a questa affermazione, che solo in un sistema di cooperazione generale e di proprietà comune poteva essere conseguito questo ambito fine»⁸.

Alla fine del diciannovesimo secolo, un periodo caratterizzato da un gran numero di utopie tecnocratiche, praticamente militaresche, e di panacee sindacaliste, era forse inevitabile che emergesse un'utopia «volta all'indietro», prevalentemente anti-industriale. Morris, nel suo *Notizie da nessun luogo*, coronò la tradizione utopica dei due secoli precedenti con il

recupero bucolico, libertario ma tecnicamente medievale, dell'artigianato e dell'agricoltura su piccola scala e con un'affascinante passione per la vita semplice e i suoi valori. In modo alquanto sorprendente, nessun pensatore utopico più di Morris parlò direttamente alla controcultura degli anni Sessanta... e nessuno fu più completamente ignorato, a tutto vantaggio di un fascio di opuscoli e libretti inconsistenti sulla «vita semplice»⁹.

Cavalcando l'onda dei sentimenti esplosi nei tardi anni Sessanta, Marcuse¹⁰ riecheggiò (e ben presto abbandonò) gli impulsi più profondi della Nuova Sinistra e della controcultura con il suo grido: «Da Marx a Fourier». Ridotto a puro slogan, Fourier venne in realtà sottilmente calunniato. La sua società armoniana, pur con tutta la sua ingenuità da sogno a occhi aperti, era per lo meno intesa per l'appunto come *società*, una società che Fourier aveva minuziosamente analizzato (a volte nei minimi dettagli) e per la quale si era vigorosamente battuto. Marcuse non perseguì mai un progetto del genere. Semmai lo intralciò con i suoi tentativi di mescolare Fourier e Marx. La ricostruzione utopica si ridusse così a una pratica incerta e spesso irriflessiva. Tragicamente, con il finire degli anni Sessanta, questa pratica tese a ridursi in numero e portata. Carente di orientamento filosofico e di rispetto per l'intelligenza, anch'essa si divise in direzioni contraddittorie: verso una «semplicità volontaria» che negava l'esigenza della complessità fisica e culturale, verso una propensione ai guru che negava l'esigenza di relazioni non gerarchiche, verso un ascetismo chiuso in sé che negava le esigenze del piacere, verso un'enfasi sulla sopravvivenza che negava l'autenticità del desiderio, verso un «campanilismo» che negava l'ideale di una società libera. Il *Greening of America* (Il rinnovamento dell'America) di Charles Reich, che cercava di spiegare la controcultura all'America di mezz'età, era già stato soppiantato da *The Poisoning of America* (L'intossicazione dell'America) annunciata dal «Time» il 22 settembre 1980.

Se la descrizione dell'«intossicazione dell'America» è anche solo in parte corretta, il pensiero utopico non ha bisogno di altre giustificazioni. Forse mai è stato tanto importante come oggi risvegliare l'immaginazione per creare alternative radicalmente nuove per ogni aspetto della vita quotidiana. Ora che l'immaginazione stessa viene assorbita dai mass media, la concretezza del pensiero utopico può ben essere il tonico per ridarle vigore giovanile. In forma di opera teatrale o di romanzo, di fantascienza o di poesia, di riscoperta

di vecchie tradizioni o di fantasiosa sperimentazione, esso deve ritornare con tutta la sua forza per stimolare e per suggerire. Il dialogo utopico in tutta la sua esistenza deve impregnare le astrazioni della teoria sociale. Quello che mi interessa non sono i singoli «progetti» utopici (che possono irrigidire il pensiero tanto quanto i «piani» governativi), ma il dialogo in sé, come fatto pubblico, sociale.

Non è in questo libro che il lettore può aspettarsi di trovare gli «universali concreti» che stimolano l'immaginazione ed evocano i dettagli della ricostruzione, ma in quell'intercambio di visioni utopiche che ancora ci attende. Vorrei tuttavia proporre alcune considerazioni basilari che nessuna visione utopica radicale, men che meno se ecologica, può permettersi di ignorare. La distinzione tra approccio autoritario, alla ragione, alla scienza, alla tecnica, all'etica, alla struttura sociale, e approccio libertario può essere ignorata solo con grave pericolo per la visione utopica stessa. Questa distinzione sottostà a ogni aspetto concettuale di una società ecologica. Non ci si può permettere di dimenticare che i due approcci si sono sviluppati collateralmente per millenni e che la loro contestualità ha determinato ogni aspetto della nostra sensibilità e dei nostri comportamenti. Oggi che la tecnica ha assunto poteri di controllo e di distruttività senza precedenti, questi approcci non possono più coesistere, anche se in passato lo hanno fatto, seppure conflittualmente. La tecnica autoritaria della fabbrica, anzi la fabbrica intesa come tecnica di mobilitazione umana, ha invaso a tal punto la vita quotidiana (anche in ambiti come la casa e i rapporti di vicinato che una volta godevano di un certo grado di immunità alla razionalizzazione industriale) che la libertà, la volizione e la spontaneità vanno perdendo lo spazio fisico in cui esercitarsi, nonostante l'omaggio retorico che viene loro tributato. Ci troviamo di fronte alla disperata necessità di isolare i rapporti domestici e di vicinato dal controllo burocratico e dall'invasione dei media, se non vogliamo che scompaia l'individuo stesso.

Parlo di un mondo che conosceva la comunità sotto forma di quartieri culturalmente definiti anche nelle città gigantesche; che comunicava personalmente, e non solo elettronicamente, sulla porta di casa, agli angoli delle strade, nei parchi; che acquistava il cibo e i vestiti da piccoli negozianti che chiacchieravano, suggerivano, spettegolavano e calmieravano i prezzi; che riceveva la maggior parte degli alimenti di base da piccole aziende agricole situate nel raggio di pochi chilometri dal centro della città; che si

occupava dei suoi affari senza fretta e formulava riflessivamente i suoi giudizi. E soprattutto, questo mondo era assai più auto-regolato in tutte le questioni di ordine personale e sociale, più umano in dimensione e dignità, più saldo per struttura caratteriale, più comprensibile ai suoi cittadini come entità sociale.

Se diamo per scontato, se accettiamo senza riflettere che la comunità è un aggregato di io monadici, scollegati, chiusi in sé e fortemente privatizzati; che il telefono, la radio, la televisione e i quotidiani sono le nostre principali finestre sul mondo; che il supermercato e i grandi magazzini sono lo spazio normale per le interrelazioni pubbliche; che i cibi trasformati e confezionati, trasportati per migliaia di chilometri da aree remote del paese, sono la nostra fonte principale di nutrimento; che «il tempo è denaro»; che parlare in fretta è un pregio e leggere in fretta una virtù; che, soprattutto, la burocrazia costituisce il sistema nervoso della vita sociale, che il gigantismo è misura del successo, che la dipendenza dagli esperti professionali e l'autorità centralizzata sono prova dell'esistenza di una sfera pubblica... bene, allora saremo irrimediabilmente perduti come individui, saremo io senza volontà, personalità prive di forma. Al pari del mondo naturale che ci circonda, diventeremo vittime di un processo di semplificazione che ci renderà altrettanto inorganici dei minerali che alimentano le nostre fonderie.

Non è un cliché insistere sul fatto che, ogniqualvolta sia possibile, dobbiamo disinserirci dagli «input» di un sistema spersonalizzato e insensato che minaccia di assorbirci nei suoi circuiti. In poco più di dieci anni siamo stati vittimizzati dalla nostra società elettronica e cibernetica più di quanto i più schietti critici della vita quotidiana potessero prevedere negli anni Sessanta. La perdita dell'individualità e dell'unicità personale, con una prospettiva di «liquidazione» finale della personalità stessa, comincia con la perdita della capacità di contrapporre tre mondi: quello più a misura d'uomo, che *c'era* una volta; quello, tendenzialmente totalitario, che *c'è*; e un terzo, a dimensione umana, ecologico e razionale che *dovrebbe esserci*. Se scompare il senso di questa contrapposizione, svanisce anche la tensione tra questi mondi, ed è questa tensione che ci motiva a opporci all'inquinamento definitivo di noi stessi. La vita quotidiana deve perciò essere vista come responsabilità, come impegno etico ad agire in opposizione alle norme predominanti.

Le cose di cui abbiamo bisogno, il modo in cui ce le procuriamo, chi conosciamo e che cosa diciamo sono ormai diventati elementi cruciali di una battaglia difficile da prevedere solo una generazione fa. Certo, oggi una cooperativa alimentare non può sostituire un supermarket; l'orticoltura intensiva non può sostituire l'agribusiness; il baratto e il mutuo appoggio non possono sostituire il sistema bancario; le interrelazioni personali non possono sostituire i congegni elettronici con cui il mondo «comunica» con se stesso. Ma possiamo ancora scegliere le possibilità espresse dal primo termine di queste coppie sulle «realità» del secondo termine. Le nostre scelte terranno viva quella contrapposizione e quella tensione che l'omologazione tecnocratica e burocratica minaccia di cancellare, cancellando insieme la personalità stessa.

Dobbiamo inoltre riguadagnare il terreno necessario per la personificazione e la formazione di un corpo politico. Difendere la base molecolare della società, ovvero i rapporti di vicinato, le piazze pubbliche, i luoghi assembleari, esprime in modo compiuto la rivendicazione non solo della «libertà da» ma anche della «libertà di». Non si tratta più solo di difendere il proprio diritto alla casa, ma di lottare per il diritto di radunarsi autonomamente, di discutere spontaneamente, di decidere sovranamente, di essere insomma persone pubbliche, di creare una sfera pubblica, di costituire un corpo politico contro il potere e contro la sorveglianza burocratica. Ciò che cominciò nei Paesi Bassi verso la fine degli anni Settanta come movimento di occupazione di case si è trasformato in Svizzera in una vigorosa lotta giovanile per avere spazi liberi dall'autorità e dalla sorveglianza. La questione dell'abitazione si è fatta questione culturale e la questione culturale si è fatta questione politica. Non mi azzarderò a predire il futuro di queste tendenze specifiche dell'Europa centrale. Mi basta notare che le tendenze in sé hanno un'importanza cruciale, in quanto riflettono una passione intuitiva per l'autonomia, l'individualità e l'unicità che si sarebbe guadagnata il plauso di Fourier. Senza la «libertà di» uno spazio pubblico, la frase «corpo politico» diventa una pura metafora; non ha protoplasma, non ha voci, volti, passioni. I suoi potenziali elementi umani vengono perciò privatizzati nei loro rifugi isolati, nelle loro vite senza scopo, nel loro anonimato individuale, nei loro «piaceri» insignificanti. Diventano disincarnati come i congegni elettronici che sono costretti a usare, irriflessivi

come gli abiti alla moda che indossano, muti come i cani e i gatti con cui si consolano.

Disinserirci dalla macchina sociale esistente, creare uno spazio dove soddisfare i propri bisogni di esseri umani, dare forma a una sfera pubblica in cui essere parte di un corpo politico protoplasmatico, tutto questo può essere riassunto in una parola: ripotenzamento. Parlo di ripotenzamento in senso pieno, personale e sociale, non come esperienza psichica, nella forma speciosa e riduttiva di «energia psicologica» contenuta nelle proprie «vibrazioni» e nel proprio «spazio». Non c'è viaggio «dentro di sé» che non sia viaggio «fuori di sé», non c'è spazio «interiore» che possa sperare di sopravvivere senza anche un palpabilissimo «spazio pubblico». Ma lo spazio pubblico, al pari di quello interiore, diventa puro spazio vuoto se non è strutturato, articolato, se non gli si dà corpo. Deve avere forma istituzionale, non meno dei nostri corpi personali complessamente integrati, una forma che non può esistere senza una struttura. Senza forma e articolazione non ci può essere identità, definizione, non ci possono essere quelle specificità che producono la varietà. Ciò che è oggi in discussione, quando si parla di istituzioni, non è se esse debbano esistere, ma quale forma dovrebbero avere: libertaria o autoritaria. Le istituzioni libertarie sono istituzioni *popolate*, in senso letterale e non metaforico: sono cioè strutturate attorno a relazioni dirette, faccia-a-faccia, protoplasmatiche, non attorno a relazioni meccaniche, anonime, rappresentative. Sono basate sulla partecipazione, sul coinvolgimento e su un senso di cittadinanza che stimola l'azione, non sulla delega del potere e sulla politica come spettacolo. Le istituzioni libertarie sono guidate da un principio cardinale: ci si aspetta che tutti gli individui maturi gestiscano direttamente gli affari sociali, proprio come ci si aspetta che gestiscano i loro affari privati. Come nell'*Ecclesia* ateniese, nelle sezioni rivoluzionarie parigine del 1793 e nelle riunioni cittadine del New England (tutte assemblee pubbliche regolarmente convocate, basate sulla democrazia diretta), ogni cittadino deve essere libero di partecipare ai processi decisionali che riguardano la sua comunità. Quello che è fondamentale a questo proposito è il principio stesso: la libertà dell'individuo di partecipare, non l'obbligo e neppure il bisogno di farlo. La libertà non consiste nel *numero* di persone che scelgono di partecipare ai processi decisionali, ma nel fatto che esse abbiano l'inalienabile possibilità di farlo, di *scegliere* se decidere o non

decidere su questioni di pubblico interesse. Un'assemblea «di massa» è semplicemente una folla amorfa se i partecipanti sono attratti da emolumenti o spettacoli, se è caratterizzata dall'assenza di vera riflessione o dall'esigenza di prendere decisioni rapide senza un minimo di dialogo. I quorum, le maggioranze, gli appelli alla partecipazione sono avvimenti, non «democratici»; enfatizzano la quantità come fine sociale, non la qualità come prova di una comunità etica. Limitare la discussione e ridurre i problemi al loro minimo denominatore comune, per timore di mettere a dura prova l'intelligenza e la capacità di attenzione di una comunità, significa alimentare una degradazione del popolo ad aggregato muto e inconsistente, non significa certo potenziare lo spirito umano. L'*Ecclesia* ateniese era una democrazia solo nella misura in cui i cittadini (ahimè, solo i maschi di ascendenza ateniese) *sceglievano* di partecipare alle sue sessioni, non perché fossero pagati per farlo o in pratica costretti a partecipare alle delibere (come avvenne nel periodo di declino della *polis*).

Questi principi e queste forme di istituzionalizzazione libertaria sono realistici, cioè praticabili? Possono davvero funzionare, essendo la «natura umana» quello che è e dovendo fare i conti con l'orribile retaggio di dominio che la «civiltà» ha impresso all'avventura umana? Non saremo mai in grado di rispondere a queste domande se non cercheremo di creare una democrazia diretta, libera da pregiudizi sessisti, etnici e gerarchici. La storia ci dà un certo numero di esempi funzionanti di forme grosso modo libertarie. E ci dà anche esempi passati di confederazioni e leghe che resero possibile il coordinamento di comunità auto-governate senza che ne venisse violata l'autonomia e la libertà. La cosa più importante è se accettiamo o no una concezione radicale della competenza dell'individuo, della sua capacità di essere un cittadino che si auto-governa¹¹. A seconda delle assunzioni fatte, la democrazia diretta può essere sperimentata o essere esclusa a priori da un serio discorso sociale. Non si può interpretare il declino dell'*Ecclesia* ateniese, il fallimento finale delle sezioni parigine e lo svuotamento delle assemblee cittadine nel New England come la prova dell'impraticabilità della democrazia diretta per una società futura. Quelle forme di democrazia diretta erano travagliate da conflitti di classe e da interessi sociali contrapposti; non erano istituzioni prive di gerarchia, dominio ed egoismo. Quello che c'è di straordinario in esse è proprio il fatto che abbiano tutto sommato funzionato,

non certo il fatto che abbiano finito con il fallire.

Seconda premessa per creare istituzioni libertarie è una chiara distinzione tra la formulazione della politica e la sua esecuzione amministrativa. Questa distinzione è stata deprecabilmente confusa da teorici come Marx, che ha celebrato la fusione operata dalla Comune di Parigi tra processo decisionale e amministrazione nelle stesse entità politiche. Nessun errore è forse più grave da un punto di vista libertario. Il pericolo di consegnare le decisioni politiche a un corpo amministrativo, che è normalmente un corpo delegato e spesso altamente specializzato, è quello dell'elitarismo e dell'usurpazione del potere pubblico. Una democrazia diretta è faccia-a-faccia e inequivocabilmente partecipatoria. Un consiglio, un comitato, un *bureau*, è esattamente il contrario: indiretto, delegato, spesso sfacciatamente esclusivo. Per queste strutture, *fare* politica significa ben altro che svolgere attività di coordinamento: significa togliere la politica dall'ambito pubblico; significa, nella migliore delle ipotesi, *spoliticizzare* il processo decisionale nel senso ateniese del termine e, nella peggiore, rendere la formulazione della politica completamente esclusiva. In realtà, questo arco nefasto di possibilità, tutte ostili alla libertà e all'ideale di cittadinanza attiva, è stato il destino dei movimenti consiliari rivoluzionari fin dall'inizio del ventesimo secolo, e in particolare dei soviet russi, dei Räten tedeschi e della moltitudine di comitati anarco-sindacalisti sorti nel corso della rivoluzione spagnola. Altri movimenti consiliari, come quello ungherese del 1956, hanno avuto vita troppo breve per degenerare come i loro predecessori.

Inoltre, il sistema consiliare, concepito come struttura politico-decisionale, è intrinsecamente gerarchico. Basato sulla fabbrica o sulla comunità, tende ad acquisire forma piramidale, anche se conserva una retorica e un'apparenza confederali. Passando dal livello di fabbrica e di villaggio al livello di cittadina, città e regione, e infine ai congressi nazionali ipertrofici, convocati raramente e facilmente manipolati, i Räten tedeschi e i soviet russi si sono a tal punto allontanati dalla loro base popolare che rapidamente sono degenerati a puri strumenti decorativi di partiti ipercentralizzati.

Quello che è in discussione non è ovviamente se un consiglio è stato delegato, scelto per sorteggio o costituito in qualche altro modo *ad hoc*, ma se può o no formulare la politica. Le modalità di nomina (dato un minimo di

accorta supervisione pubblica e stabilito il diritto dell'assemblea di revocare e far ruotare i membri del consiglio) avrebbero ben poca importanza se i consigli si limitassero a compiti strettamente amministrativi. Le loro funzioni limitate definirebbero anche il limite del loro potere, e non sarebbe difficile stabilire quando determinate funzioni si siano ormai svuotate e quando determinati corpi amministrativi debbano essere smantellati. In un contesto di questo tipo, un inflessibile sistema di responsabilità metterebbe i gruppi amministrativi alla mercé delle assemblee decisionali, rafforzando così i limiti entro cui confinare i consigli in modo che svolgano funzioni di puro coordinamento.

Devo infine sottolineare che la democrazia diretta è in sostanza la forma più avanzata di azione diretta. Ci sono indubbiamente molti modi per esprimere la voglia individuale e comunitaria di autonomia, di azione spontanea, di autogestione, sia oggi sia in una futura società ecologica. Esercitare il proprio diritto di sovranità – con sit-in, scioperi, occupazioni di impianti nucleari... – non è semplicemente una «tattica» per scavalcare le istituzioni autoritarie, ma è una sensibilità, una concezione della cittadinanza e della personalità che presume che il libero individuo abbia la capacità di gestire gli affari sociali in modo diretto, etico e razionale. Questa dimensione dell'io, il suo stesso formarsi grazie all'intervento diretto nei problemi sociali, si colloca, con l'affermare la sua rivendicazione e il suo diritto al ripotenzamento, su un livello concettualmente più alto dell'immagine marxiana dell'auto-identità tramite il lavoro. Perché l'azione diretta è proprio una forma di costruzione etica del carattere nel ruolo sociale più importante che un individuo possa assumere: la cittadinanza attiva. Ridurla a puro mezzo, a una «strategia» che può essere utilizzata o scartata per scopi strettamente funzionali, è una delle forme più insidiose e spesso più ciniche di strumentalismo. L'azione diretta è, nello stesso tempo, la rivendicazione della sfera pubblica da parte dell'io, il suo muoversi nel senso dell'autopotenzamento e il suo apogeo come membro attivo della società.

Anche l'azione diretta può però essere degradata, sul suo stesso terreno, quando se ne esaltino alcune caratteristiche estremamente ambigue: l'aggressività, l'arroganza, il terrorismo. Inevitabilmente queste caratteristiche si ritorcono contro l'individuo e portano spesso a quello che Fourier chiamava «contropassione» malefica: adesione, per delusione inacidita, all'autorità, alla delega di potere, alla passività personale.

Conosciamo bene la figura del tremendissimo terrorista «anarchico» che diventa ossequiosissimo sostenitore dell'autorità, ben esemplificata da Paul Brousse. L'azione diretta trova la sua espressione autentica nell'ostinata azione costruttiva di forme libertarie di organizzazione nell'oggi e nella diligente gestione, in un lavoro di routine fatto con passione duratura. Questo modesto, oscuro, lavoro viene troppo facilmente sottovalutato, in favore di azioni spettacolari e brillanti progetti.

L'elevato spirito di competenza che gli individui hanno dimostrato nel gestire la società, la loro capacità di distinguere il fare politica dall'amministrare (si pensi agli esempi di Atene e della Svizzera di un tempo) e la loro consapevolezza della personalità come modo di comportamento sociale sono caratteri che saranno potenziati da una società non gerarchica, senza classi. Non c'è motivo di lasciarsi disincantare dalla storia. Per quanto barbari siano stati i suoi periodi più guerreschi, crudeli, autoritari, l'umanità ha saputo librarsi ad altezze radiose nei suoi grandi periodi di ricostruzione sociale, di pensiero, di arte, *nonostante* il fardello del dominio e dell'egoismo. Abbiamo ogni ragione per sperare che, una volta rimosso questo fardello, si possa avere un illuminismo personale e sociale senza precedenti nella storia. Tramite il rapporto madre-figlio viene continuamente piantato il seme di una natura umana che può essere orientata alla tenerezza altruistica, all'interdipendenza, alla sollecitudine. Non si tratta di espressioni trite e ritrite: esse descrivono propriamente l'utero del rinnovamento umano, generazione dopo generazione e l'amore che ogni bambino riceve virtualmente in ogni società. Diventano banali cliché solo se si ignora la possibilità che la separazione può generare egoismo aggressivo e rivalità antagonistica, quando l'insicurezza materiale produce la paura nei confronti della natura e dell'umanità e quando si «matura» lungo la via delle società gerarchiche e di classe.

Quello che dobbiamo cercare di creare è una nuova cultura, non un altro movimento che si proponga di curare i sintomi della crisi senza rimuoverne le cause. Dobbiamo cercare anche di estirpare l'orientamento gerarchico della nostra psiche, oltre che di eliminare le istituzioni che incarnano il dominio sociale. Ma l'esigenza di una nuova cultura e di nuove istituzioni non deve essere sacrificata a una vaga idea di redenzione personale che ci eleverebbe a «santi» tra masse di «peccatori» irrecuperabili. Le trasformazioni culturali e

personali vanno di pari passo con i nostri sforzi per costruire una società che sia ecologica, una società basata sull'usufrutto, sulla complementarità e sul minimo irriducibile che riconosca al contempo sia l'esistenza di un'umanità universale sia i diritti dell'individuo. Guidati dal principio dell'eguaglianza degli ineguali non possiamo ignorare, in un progetto che mira all'armonia in seno alla società e all'armonia con la natura, la sfera personale o quella sociale, la sfera domestica o quella pubblica. Prima di tracciare il profilo generale di una società ecologica, si deve prendere in esame il concetto di competenza individuale riferita alla gestione degli affari sociali. Creare una società in cui ogni individuo sia considerato capace di partecipare direttamente alla formulazione della politica sociale significa annullare di botto la gerarchia e il dominio. Accettare questo singolo concetto significa accettare la dissoluzione del potere, dell'autorità e della sovranità. È abbastanza ovvio che l'opzione a favore di una società non gerarchica e del potenziamento personale è tutt'altra cosa del pieno sviluppo di questi ideali in una sensibilità vissuta; da ciò deriva un'esigenza permanente di affrontare i problemi psicologici della gerarchia oltre ai problemi sociali del dominio. Ci sono già diverse tendenze che spingono in questa direzione. Mi riferisco, ad esempio, a forme radicali di femminismo che comprendono sia la dimensione psicologica del dominio maschile sia il dominio stesso; all'ecologia concepita come prospettiva sociale e come sensibilità personale; alla comunità intesa come molteplicità di forme associative e di mutuo appoggio a misura umana. Anche se queste tendenze conoscono periodici riflussi e per qualche tempo passano in secondo piano, esse sono tuttavia penetrate in profondità nel corpo sociale e nelle ideologie della nostra epoca¹².

Il significato funzionale e direzionale che queste tendenze conferiscono alla nostra visione socio-ecologica potrebbe rafforzare ulteriormente il loro impatto sulla coscienza e sulla pratica contemporanea. Una società ecologica è assai più di un insieme di istituzioni sociali e di sensibilità non gerarchiche. In senso forte, essa esprime il modo in cui *socializziamo* con la natura. Uso deliberatamente il termine «socializzare»: quello che mi sta a cuore non sono semplicemente i processi «metabolici» di produzione, centrali all'idea marxiana di lavoro, e neppure la progettazione di tecniche «appropriate», tanto care ai nostri ingegneri ambientalisti. Quello che mi sta profondamente a cuore sono le funzioni che attribuiamo alle nostre comunità in quanto

ecosistemi, il ruolo che giocano nelle regioni biologiche in cui sono situate. Anzi, ciò che più conta è se ci si limita a «situare» le ecocomunità o se le *si radica* nei loro ecosistemi, se ci limitiamo a «progettarle» come parte di un «posto naturale» (come le case di Frank Lloyd Wright) o se le *integriamo* funzionalmente in un ecosistema (come un organo in un corpo vivente): queste alternative implicano orientamenti, nei confronti della tecnica, dell'etica e delle istituzioni sociali, molto diversi, anche se tutti troppo facilmente etichettati come ecologici. I tecnici solari più accorti hanno sottolineato che un sistema domestico di energia solare non è una componente della casa, come una cucina o una stanza da bagno; è la casa intera concepita come organismo interagente con la natura. In termini meno meccanici, lo stesso principio di unità organica vale sia per le ecocomunità sia per le ecotecniche che vogliamo integrare nel mondo naturale.

È un luogo comune che ogni impresa umana «interferisce» necessariamente con la natura «pura», «vergine». Questo concetto, che suggerisce l'ipotesi che gli esseri umani e il loro operare siano intrinsecamente «innaturali» e in un certo senso antitetici alla «purezza» e «verginità» della natura, offende sia l'umanità sia la natura. Riflette esattamente l'immagine che la «civiltà» ha dell'«uomo», come di un essere esclusivamente sociale, e della società, come nemica della natura in virtù della specificità stessa della vita sociale. Peggio ancora, distorce grossolanamente il fatto che l'umanità è una manifestazione della natura, per quanto unica nella sua distruttività; da cui il mito che l'«uomo» deve «districarsi» dalla natura (Marx) o «trascendere» le sue origini di primate (Sahlins).

Dobbiamo attentamente domandarci se la società umana deve essere considerata «innaturale» in quanto coltiva il suo cibo, alleva animali, taglia alberi... in breve, in quanto «manomette» un ecosistema. Si percepisce di solito una rivelatrice inflessione peggiorativa nel nostro parlare di «interferenza» umana nel mondo naturale. Ma tutti questi atti di apparente «contaminazione» possono benissimo potenziare la fecondità della natura anziché ridurla. La parola «fecondità» è, a questo proposito, fondamentale e potremmo aggiungerne altre come «varietà», «totalità», «integrazione» e «razionalità». Rendere la natura più feconda, variata, intera e integrata può ben essere lo scopo nascosto dell'evoluzione naturale. Che gli esseri umani

diventino soggetti razionali attivi di questa tendenza espansiva naturale (di cui essi stessi beneficiano sotto forma, ad esempio, di maggiori e maggiormente variate quantità di cibo), non è una «contaminazione» della natura, come non lo è il cervo che, nutrendosi della corteccia degli alberelli, limita la crescita della foresta e protegge i prati.

Riconoscere che il benessere della società umana e forse la sua stessa sopravvivenza dipendono da un consapevole potenziamento della spinta evolutiva naturale verso una biosfera più diversificata, variata, feconda non significa affatto che si debba ridurre la natura a puro oggetto di manipolazione umana: una degradazione etica della natura a un «qualcosa» che si limita a esistere «per noi». Al contrario, ciò che è autenticamente «buono» per noi potrebbe benissimo essere auspicabile in una prospettiva non solo umana ma anche naturale. In quanto prodotto particolare dell'evoluzione naturale, l'umanità porta alla natura, a volte per soccorrere a volte per ferire, tutta la sua potenza intellettuale, le sue mani creative, il suo elevato livello di consociazione consapevole: sviluppi qualitativi, tutti, della storia naturale. Il ruolo più importante di un'etica ecologica è forse quello discriminatorio: aiutarci a distinguere quali delle nostre azioni assecondano la spinta evolutiva naturale e quali la contrastano. Che in queste azioni siano coinvolti interessi umani di un qualche tipo non è sempre rilevante ai fini dei giudizi etici che dobbiamo esprimere. Ciò che realmente conta è l'impostazione etica che determina il nostro giudizio.

L'idea di una società ecologica deve partire dal convincimento che società e natura non sono intrinsecamente antitetiche. A causa del nostro caratteristico modo di vedere la differenza come opposizione ed estraniamento, si è lasciato che gli aspetti specifici della società umana oscurassero la percezione della sua comunanza con la natura, in quanto nicchia in una data bioregione e in un dato biosistema. Più precisamente, si è lasciato che i difetti della civiltà – l'oggettivazione della natura e degli esseri umani, le relazioni gerarchiche, classiste, di dominio e sfruttamento – fossero interpretati come attributi immanenti della società. Perciò, una società deformata è venuta a rappresentare la società in quanto tale, con il risultato che le sue qualità anti-umane e anti-naturali diventano visibili solo se mettiamo a confronto questa società deformata con la società organica. Senza questo confronto retrospettivo, si esaltano miopemente proprio i difetti della «civiltà» come prova del fatto che la società si è «districata» dalla natura. Le

nostre più gravi manchevolezze, i nostri maggiori difetti vengono così ribaltati del tutto ingiustificatamente in «successi»; le nostre azioni e le nostre istituzioni più irrazionali diventano i «frutti» della ragione e della volizione umana. Che l'umanità sia stata cacciata dal paradiso terrestre non significa che si debba guardare la natura con corruciato antagonismo: può essere semmai una metafora per una nuova funzione eminentemente ecologica: creare giardini più fecondi dello stesso giardino dell'Eden.

L'idea di avventurarsi in una descrizione utopica di come si presenterebbe e di come funzionerebbe una società ecologica è allettante, ma ho promesso di lasciare questo compito a quel dialogo utopico di cui oggi abbiamo assoluto bisogno. Tuttavia, non si possono ignorare taluni imperativi biotici e culturali imprescindibili se si vuole che la nostra idea di società ecologica abbia un senso di integrazione e di auto-coscienza. L'esempio più impressionante di come l'evoluzione naturale sfumi gradualmente nell'evoluzione sociale è forse il fatto che siamo eredi di una forte spinta naturale all'associazione. Grazie alla prolungata dipendenza infantile e alla plasticità mentale che questa comporta, siamo destinati a vivere insieme come specie. A parte singolarissimi casi patologici, abbiamo un'esigenza, di derivazione materna, di associarci, di prenderci cura dei nostri simili, di collaborare. In villaggi o in paesi, in *poleis* o in città, in comuni o in megalopoli, sembriamo costretti dalla natura stessa della nostra esperienza infantile a vivere in un mondo estremamente associativo.

Ma quale genere di associazioni ci si può aspettare di ritrovare nella nostra futura società ecologica? Se il legame di parentela, il patto di sangue, è la base associativa più strettamente biologica, fra tutte quelle conosciute, esso è palesemente troppo restrittivo e limitante nella prospettiva del moderno concetto di *humanitas* universale. È, del resto, del tutto legittimo chiedersi se ciò che è biologico *in senso stretto* sia più «naturale» degli attributi sociali umani prodotti dall'evoluzione naturale. La nostra idea di natura può essere espressa più compiutamente dal modo in cui i fatti biologici sono *integrati strutturalmente* per dare luogo a forme più complesse e sottili di realtà naturale. La società stessa può per l'appunto esserne un esempio, o per lo meno i suoi duraturi elementi basilari, e le associazioni umane che vanno oltre il legame di consanguineità possono riflettere forme di evoluzione naturale più complesse delle limitate relazioni biologiche di parentela. Se la

natura umana è parte della natura, le associazioni che si basano su lealtà umane universali possono ben essere espressioni di una natura più ricca e più variegata di quanto si sia stati sinora preparati a riconoscere.

In ogni caso, è evidente che segnano un progresso in termini di ricchezza ecologica rispetto alla tradizionale saggezza biologica dell'umanità primitiva, quando ci correliamo in base a una semplice affinità di gusti, a somiglianze culturali, a compatibilità emozionali, a preferenze sessuali e a interessi intellettuali. Né siamo meno naturali nel far questo. Preferibile alla famiglia di consanguinei è la Comune che unisce gli individui in base a ciò che scelgono di apprezzare gli uni negli altri, anziché in base a ciò che sono costretti ad amare per legami di parentela. I rudimenti di una società ecologica saranno probabilmente strutturati attorno a questa Comune (liberamente creata, di dimensione umana e intima nelle sue relazioni coscientemente coltivate) e non al clan o a forme tribali ancorate agli imperativi del sangue e alla nozione di una comune ascendenza. Non è una «ritribalizzazione» quello cui verosimilmente mira una società ecologica, ma una «ricomunalizzazione» con tutta la sua ricchezza di elementi tipicamente creativi e libertari.

Su scala più vasta, la Comune, composta da numerose piccole comunità, presenterà i migliori tratti della *polis* senza quel campanilismo etnico e quell'esclusivismo politico che tanto hanno contribuito al suo declino. Queste grandi e variegate Comuni, collegate tra loro in una rete confederale in grado di coprire ecosistemi e bioregioni, dovranno essere artisticamente tagliate su misura dei loro dintorni naturali. Possiamo immaginarcene le piazze ruscellanti di acque limpide, i boschetti a corona dei luoghi assembleari, i contorni fisici modellati con gusto e rispetto paesaggistico, il suolo sollecitamente curato perché possa nutrire una gran varietà di piante per gli esseri umani, per gli animali domestici e, ovunque sia possibile, anche per gli animali selvatici che vivono ai margini. Possiamo sperare che le Comuni aspireranno a convivere con le forme di vita indigene tipiche degli ecosistemi in cui saranno integrate, alimentandosene e nutrendole.

Decentralizzate e dimensionate a misura umana, tali ecocomunità dovranno attenersi alla «legge del contraccambio» della natura, riciclando i rifiuti organici in compost per concimare il terreno e recuperando tutti quei materiali che è possibile riutilizzare per i mestieri artigianali e industriali.

Prevedibilmente, integreranno oculatamente gli impianti solari, eolici, idraulici e per la produzione di biogas in un variegato modello energetico. L'agricoltura, l'acquacoltura, l'allevamento e la caccia saranno considerati mestieri artigianali e un analogo approccio sarà riservato a quanti più possibili processi di produzione di valori d'uso. Si ridurrà dunque notevolmente il bisogno di ricorrere alla produzione di massa in impianti altamente meccanizzati, grazie all'importanza attribuita dalle comunità alla qualità e alla durata dei beni prodotti. I veicoli, gli abiti, i mobili, gli utensili diventeranno un retaggio da passare di generazione in generazione e non saranno più, come ora, oggetti da buttare via in fretta, sacrificandoli agli dèi dell'obsolescenza. Il passato così vivrà sempre nel presente, come arte e lavoro delle generazioni precedenti.

È inoltre prevedibile che ci sarà una rotazione nelle attività lavorative, così come nei ruoli di pubblica responsabilità, e i membri delle comunità saranno più disposti a stabilire relazioni dirette che non relazioni mediate da congegni elettronici. In un mondo in cui la feticizzazione dei bisogni avrà lasciato il posto alla libertà di scegliere i bisogni, la quantità alla qualità, il meschino egoismo alla generosità e l'indifferenza all'amore, ci si può ragionevolmente attendere che l'industrializzazione sarà vista come un insulto ai ritmi psicologici umani e che i compiti fisicamente onerosi saranno trasformati in imprese collettive di natura più festosa che lavorativa. Se le ecocomunità vorranno condividere e far funzionare congiuntamente taluni impianti industriali, come una fonderia su piccola scala, un laboratorio meccanico, un'installazione elettronica o un servizio pubblico, oppure preferiranno ritornare a modi di produzione più tradizionali ma spesso tecnicamente più creativi, è una decisione che spetta alle future generazioni. Quel che è certo è che nessuna legge di produzione esige che si conservino e tanto meno si espandano gli impianti, gli uffici e gli stabilimenti giganteschi, altamente centralizzati e gerarchicamente organizzati che sfigurano l'industria moderna. Allo stesso modo, non sta a noi descrivere nei dettagli come le Comuni del futuro si confedereranno tra loro per coordinare le attività comuni. Qualsiasi forma istituzionale di rapporti noi si possa concepire ha scarso significato, perché non conosciamo le attitudini, le sensibilità, gli ideali e i valori di coloro che dovrebbero stabilirle e conservarle. Come ho già rimarcato, un'istituzione libertaria è un'istituzione

«popolata», fatta di gente; perciò la sua struttura prettamente formale non sarà né migliore né peggiore dei valori etici della gente che le darà realtà. Ma di certo, saturi come siamo di valori gerarchici e autoritari, noi non possiamo e non dobbiamo imporre i nostri «dubbi» a gente che si sarà completamente liberata dalle pastoie della gerarchia e del dominio. Ciò che l'umanità non si può permettere di perdere è il suo senso di orientamento ecologico e il significato etico che ciò attribuisce ai suoi progetti. Come ho ripetutamente osservato, le tecnologie alternative avranno ben poco significato e orientamento sociale se saranno progettate per fini strettamente tecnocratici. Allo stesso modo, i nostri sforzi verso la cooperazione daranno risultati deludenti se ci metteremo insieme al solo scopo di «sopravvivere» ai rischi del sistema sociale dominante. Le tecniche che usiamo non sono mai neutrali: possono catalizzare la nostra integrazione con la natura oppure approfondire il baratro che ci separa da essa. La «civiltà» e le sue ideologie hanno alimentato quest'ultimo orientamento, l'ecologia sociale promuove il primo. Le moderne tecniche autoritarie sono state sperimentate oltre ogni limite di sopportazione umana da una storia bastarda di devastazione naturale e di genocidio cronico, anzi di biocidio. Quello che se ne può recuperare, spigolando qua e là tra i loro «rottami» riciclabili, richiederà un'opera di vaglio talmente oculata che ci si può ragionevolmente chiedere se non sia più conveniente volgere loro le spalle del tutto. Tuttavia, siamo già impantanati troppo a fondo nei rifiuti della «civiltà» per potercene prontamente districare. Siamo stati intrappolati nella sua logica economicista, nei suoi sistemi di trasporto e distribuzione, nella sua divisione del lavoro, nel suo immenso apparato industriale. Per evitare di essere sommersi e seppelliti dalle sue macerie, dobbiamo muoverci con cautela, cercando, dove è possibile, un terreno saldo nelle conquiste reali della scienza e dell'ingegneria, evitando la sua letale palude di armamenti e le sue tecniche autoritarie di controllo sociale.

Alla fine, tuttavia, dovremo scappare dalle macerie con quel poco o tanto di bottino che riusciremo a mettere in salvo, e rimodellare completamente la tecnica alla luce di un'etica ecologica la cui concezione di «bene» parte dai concetti di diversità, di totalità e di natura diventata auto-cosciente, un'etica per cui il «male» risiede nell'omogeneità, nella gerarchia e in una società la cui sensibilità è stata resa ottusa oltre ogni limite. Se desideriamo risorgere, dobbiamo usare una tecnica che riporti la vitalità della natura nei nostri sensi

atrofizzati. Avendo perso di vista le nostre radici nella storia naturale, dobbiamo proprio perciò essere attentissimi a trattare come forme della natura i mezzi di vita, per discernere le nostre radici nel sole e nel vento, nei minerali e nei gas, così come nel suolo, nelle piante e negli animali. È una sfida che non possiamo eludere. Dobbiamo riuscire a vedere nel sole parte del nostro cordone ombelicale con l'energia, proprio come riusciamo a discernerne il ruolo nel processo fotosintetico delle piante.

Inevitabilmente mi si chiederà come andare «da qui a lì», come se le riflessioni sull'emergenza e la dissoluzione della gerarchia dovessero necessariamente contenere la ricetta per il mutamento sociale. Per «paradigmi» sociali ci si può rivolgere a eventi memorabili come la rivolta del maggio-giugno 1968 in Francia o come la sollevazione portoghese del decennio successivo o ancora alla Spagna di una generazione prima. Quello che si deve tenere ben presente, quando si analizzano eventi del genere (che nessuno aveva previsto), non è tanto il perché del loro fallimento quanto il perché della loro irruente comparsa contro ogni pronostico. Nessun movimento per la libertà può comunicare i suoi fini, e tanto meno riuscire a raggiungerli, finché non sono all'opera le forze storiche che incrinano i valori gerarchici inconsci e la sensibilità gerarchica. Le idee raggiungono solo le persone che sono pronte ad ascoltarle. Nessun individuo, giornale o libro può disfare una struttura caratteriale modellata dalla società esistente finché la società stessa non è assediata dalla crisi. Perciò le idee, come ha acutamente osservato Marx, ci rendono in realtà consci di ciò che già sappiamo inconsciamente. Quello che la storia può insegnarci, in positivo e in negativo, sono le forme, le strategie, le tecniche da utilizzare nel tentativo di cambiare il mondo e di cambiare contemporaneamente noi stessi.

Le tecniche libertarie del mutamento sono già state studiate e largamente sperimentate. Le loro possibilità di successo devono ancora essere verificate in situazioni in cui vi sia una reale speranza di raggiungerne i fini. D'altro canto, nessuna delle tecniche autoritarie di mutamento ha fornito «paradigmi» validi, a meno che non si sia disposti a dimenticare il fatto che le «rivoluzioni» russa, cinese, cubana sono state in realtà grandi controrivoluzioni che hanno negativamente condizionato tutto il ventesimo secolo. Le forme libertarie di organizzazione hanno l'enorme responsabilità di cercare di assomigliare alla società cui mirano. Esse non possono tollerare la disgiunzione di mezzi e fini. L'azione diretta, essenziale alla gestione della

società futura, ha il suo corrispettivo nell'uso dell'azione diretta per cambiare la società; le forme comunitarie essenziali per la struttura della società futura hanno il loro corrispettivo nell'uso di forme comunitarie – collettivi, gruppi di affinità e simili – per cambiare la società. L'etica ecologica, le relazioni confederali, le strutture decentrate che vorremmo trovare nella società futura si alimentano dei valori e delle reti organizzative che cercheremo di usare nella nostra lotta per arrivare alla società ecologica.

Sappiamo, dall'esperienza delle «sezioni» parigine, che anche una grande città può venire decentrata strutturalmente e istituzionalmente, per quanto centralizzata logisticamente ed economicamente essa fosse in precedenza. Se una futura società, a orientamento comunitario e a integrazione confederale, si proponesse di decentralizzarsi logisticamente ed economicamente, non le mancherebbero certo i mezzi e i talenti per farlo. Così come la città di New York ha dimostrato di potersi facilmente smembrare e andare in rovina fisica nell'arco di meno di dieci anni, le città tedesche dopo la seconda guerra mondiale hanno dimostrato di essere in grado di risorgere dalle rovine e di diventare fiorenti (seppure brutte) megalopoli nello stesso arco di tempo. I mezzi necessari a demolire il vecchio sono già disponibili, fonte insieme di speranza e di pericolo. E anche i mezzi per la ricostruzione sono disponibili. Le stesse rovine sono miniere vere e proprie, se si riciclano gli avanzi di un mondo altamente deperibile per trarne i materiali strutturali di un mondo tanto libero quanto nuovo.

Note al capitolo

1. Briffault, *The Evolution of the Human Species*, cit., p. 766.

2. La descrizione dell'utopia rabelaisiana deve essere letta complessivamente. Si veda in particolare François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*, Penguin Books, New York, 1955, pp. 149-153 [*Gargantua e Pantagruel*].

3. Anche de Sade richiede una lettura complessiva. Si veda Marquis de Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, in *Selected Writings*, British Book Center, New York, 1954, pp. 235-272 [*La filosofia nel boudoir*].

4. Charles Fourier, *Harmonian Society: Selected Writings*, a cura di Mark Poster, Doubleday & Co., New York, 1971, p. 2 [*L'armonia universale*]. Quella di Poster è forse la migliore e più intelligente scelta di scritti di Fourier tra quelle in lingua inglese e il suo saggio introduttivo è estremamente acuto.

5. Citato in Marcuse, *One-Dimensional Man*, cit., pp. 255-256.

6. Frank Manuel, *The Prophets of Paris*, Harper & Row, New York, 1962, p. 229 [*I profeti di Parigi*].

7. *Ibidem*, p. 239.

8. John F.C. Harrison, *Quest for the New Moral World*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, pp. 48-49.

9. La tensione radicale del pensiero utopico, esemplificata da Fourier, si è trasformata, per opera di accademici, studiosi di statistica e di teoria dei giochi, in una serie tecnocratica ed economicista di «futuribili». Per quanto ampiamente differenziate tra loro quanto a valori, concezioni istituzionali e visioni complessive (ascetiche o edoniste, autoritarie o libertarie, privatistiche o consumiste, utilitariste o etiche), le utopie tutte implicavano quanto meno un mutamento rivoluzionario dello *status quo* e una critica radicale dei suoi difetti. La «futurologia» invece non promette nulla di simile. Negli scritti di gente come Herman Kahn, Richard Buckminster Fuller, Alvin Toffler, John O'Neill e i vari veggenti dei *think-tanks* della Stanford University, la futurologia è essenzialmente estrapolazione del presente nel prossimo secolo, è «profezia» denaturata a mera proiezione. Non mette in discussione i rapporti sociali e le istituzioni esistenti, cerca invece di adattarli a necessità e possibilità tecnologiche apparentemente nuove, con ciò riscattandoli anziché criticarli. Il presente non scompare, persiste e anzi acquista qualità eterna a spese del futuro. La futurologia, in realtà, non amplia il futuro ma lo annulla assorbendolo nel presente. Ciò che rende particolarmente insidiosa questa tendenza è che essa annulla anche l'immaginazione, vincolandola al presente e riducendo così a mera estrapolazione la nostra visione e le nostre capacità profetiche.

10. Herbert Marcuse, *Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969, p. 22 [*Saggio sulla liberazione*].

11. Questa convinzione di competenza universale porta a una «libertà assoluta», secondo la terminologia hegeliana, che priva una società libera di quella motivazione, di quel senso, di quello scopo che vengono comunemente attribuiti agli effetti del conflitto e dell'opposizione? Charles Taylor, in un'opera recente, ha sollevato la possibilità di una libertà che «non ha contenuti», che presumibilmente porterebbe allo svuotamento della soggettività stessa. Questo dilemma di un mondo riconciliato che sarebbe noioso e privo di «situazioni» riflette la sensibilità agonistica che pervade la mente moderna. Ciò che esprimono le preoccupazioni di Taylor è una più ampia crisi della sensibilità occidentale; il conflitto tra aggressività nei confronti della realtà e riflessività. Può ben essere che ci voglia l'aggressività fichtiana per trasformare il folle mondo in cui oggi viviamo, ma senza un goethiano senso di equilibrio e senza la riflessione come base per una sensibilità ecologica, scivoleremmo quasi certamente proprio in quella società terroristica che Taylor, come Hegel, vorrebbe tanto evitare. Si veda Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1979, pp. 154-160 [*Hegel e la società moderna*].

12. Devo tuttavia esprimere qualche riserva su questo fiducioso ottimismo, a causa di taluni sviluppi manifestatisi a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, cinque-sei anni dopo, cioè, che queste righe erano state scritte. Recentemente, nel movimento ecologico di lingua inglese è emersa, con il nome di «ecologia profonda», una tendenza che minaccia di inquinare con un revival di religiosità pagana, culto delle divinità femminili, irrazionalismo, pratiche magiche e altre assurdità atavistiche... Ora, se quanto ho espresso in questo libro ha un senso, esso è che ci si deve volgere non verso il ritorno a un passato pagano, religioso o irrazionale, ma verso un futuro insieme naturalistico e razionale, basato su nuove relazioni sociali libertarie e su sensibilità radicalmente nuove.

Epilogo

In questo libro ho cercato di «capovolgere il mondo» a livello teoretico come, a modo loro, avevano cercato di capovolgerlo i Diggers, i Levellers, i Ranters. Ho cercato di scuoterlo ben bene e di analizzare i tratti più rilevanti della sua evoluzione. I miei sforzi avranno avuto successo se saranno riusciti a dimostrare quanto profondamente la maledizione del dominio abbia intriso quasi ogni impresa umana dopo il declino della società organica. Quasi nessuna realizzazione, che rimandasse a un ambito istituzionale, tecnico, scientifico, ideologico, artistico o alla razionalità stessa, si è salvata da questa maledizione. Diversamente dalla tendenza, assai di moda oggi, che vede l'origine di questa maledizione nella ragione in quanto tale o nei tentativi del «selvaggio» di «lottare» contro la natura, io l'ho trovata nel sinistro sforzo delle élite emergenti di porre gli esseri umani e la natura umana in una condizione di soggezione. E ho di conseguenza sottolineato il ruolo potenzialmente liberatorio dell'arte e dell'immaginazione nel dare espressione a ciò che vi è di autenticamente umano, utopico e libero nella natura umana.

Al contrario di Marx e Freud, che identificano la «civiltà» e il «progresso» con l'auto-controllo repressivo, ho sostenuto che l'antropologia e una corretta lettura della storia ci danno un'immagine dell'umanità del tutto

antitetica a quella hobbesiana. La psicologia del sacrificio arriva con il conflitto sociale e con la repressione che accompagnano il sorgere della gerarchia, non quello della ragione o della tecnologia. I bassorilievi egizi e mesopotamici rivelano un mondo in cui gli esseri umani erano costretti a negare non solo i loro desideri e impulsi più umani ma anche il loro più elementare senso della personalità. Eva, il serpente e il frutto dell'albero della conoscenza non furono le cause del dominio, ma le sue vittime. La società stessa, intesa come opera delle cure materne e della conseguente interdipendenza umana, è lì a ricordarci che il paradiso terrestre è stato per molti aspetti una realtà abbastanza concreta e che l'autentico peccato originale corrisponde da presso all'idea gnostica radicale dell'auto-trasgressione.

Non credo affatto che si possa ritornare al primitivo Eden in cui ebbe luogo questa violazione. La storia ci dà una speranza di soluzione ai problemi della gerarchia e del dominio. La conoscenza, la *gnosis*, cioè conoscere e trascendere il nostro atto primario di auto-trasgressione, è il primo passo nella cura della patologia sociale del dominio, proprio come l'auto-conoscenza è nella pratica psicoanalitica il primo passo nella cura di una patologia personale di repressione. Ma il pensiero senza l'azione, la teoria senza la prassi, significherebbe l'abdicazione a ogni responsabilità sociale.

Proprio ai nostri tempi si è visto il dominio coprire lo spazio sociale a un punto tale che è ormai al di fuori del controllo umano. Le migliaia di miliardi di dollari spese dai vari Stati, dopo la seconda guerra mondiale, per mezzi di distruzione e di assoggettamento, cioè per quei terrificanti armamenti che figurano nei «bilanci per la difesa», sono l'espressione più recente di una secolare brama di dominio che ha ora raggiunto proporzioni maniacali. Al confronto di questa colossale mobilitazione di materie prime, ricchezza, intelligenza e lavoro umano a fini esclusivi di dominio, i risultati conseguiti in tempi recenti in tutti gli altri campi impallidiscono e quasi scompaiono. L'arte, la scienza, la medicina, la letteratura, la musica, la «filantropia» appaiono briciole cadute da una tavola su cui, in sanguinolenti banchetti, è concentrata l'attenzione di un sistema la cui fame di dominio non conosce limiti. È impossibile non diffidare degli atti di «liberalità» di questo sistema, perché dietro i suoi progetti apparentemente meritevoli – la tecnologia, la rivoluzione cibernetica, i programmi spaziali, lo sviluppo agricolo, le

innovazioni energetiche – fanno capolino motivazioni malefiche di soggiogamento dell'umanità per mezzo della violenza, della paura e del controllo.

Questo libro ha tratteggiato lo scenario del dominio a partire dalle sue origini nascoste in un'oscura preistoria della gerarchia che ha preceduto di gran lunga le classi economiche. La gerarchia è nascosta non solo nella preistoria dell'umanità ma anche nel profondo della psiche umana. Ed è appunto questo il motivo per cui tutta la ricchezza di significati della parola «libertà» viene tradita nel corso dei processi di socializzazione e anche dalle nostre più intime esperienze. Tale tradimento si esprime nel modo in cui vengono trattati i bambini e le donne, nelle relazioni interpersonali e nello stesso portamento fisico, nei pensieri privati e nella vita quotidiana, nel modo inconscio di organizzare la percezione della realtà. È un tradimento che non si compie solo nelle istituzioni politiche ed economiche ma anche nelle camere da letto, nelle cucine, nelle scuole, nei luoghi di divertimento e nei centri di educazione morale come le chiese e le «conventicole» psicoterapeutiche. La gerarchia e il dominio presiedono perfino a movimenti di emancipazione, come il marxismo nelle sue forme convenzionali, per cui l'auto-prassi delle «masse» è vista con sospetto e, più spesso che no, viene denunciata come «deviazionismo anarchico».

La gerarchia si fa beffe della nostra pretesa di avere trasceso l'animalità e di avere attinto la libertà e l'individualità. Negli strumenti che usiamo per salvare vite umane, per creare begli oggetti, per rendere più leggiadro il mondo che ci circonda, resta sempre un qualcosa di stonato che fa sì che anche le nostre azioni più creative finiscano con essere «trionfi», un qualcosa che attribuisce al «capolavoro» i tratti del dominio*. La grandezza della tradizione dadaista, a partire dallo gnosticismo ofita fino alla sua moderna espressione surrealista, è che, con l'esaltazione del diritto all'indisciplina, all'immaginazione, al gioco, alla fantasia, all'innovazione, all'iconoclasmo, al piacere e alla creatività dell'inconscio, critica questo ambito «nascosto» della gerarchia più implacabilmente e sfrontatamente dei sofisticati giochi teorici in campo ermeneutico, strutturalista e semiologico tanto in voga oggi nei campus universitari della società occidentale contemporanea.

Un mondo così contaminato dalla gerarchia, dal comando e dall'obbedienza esprime il suo spirito autoritario nel modo in cui c'è stato

insegnato a vederci: come oggetti da manipolare, come cose da usare. Da questa immagine di noi stessi, il nostro modo di concepire la realtà si è esteso all'immagine di natura esterna, per scoprire che abbiamo reso sempre più minerale e inorganica sia la nostra natura sia la natura esterna. Abbiamo pericolosamente semplificato il mondo naturale, la società e la personalità, a tal punto che è seriamente minacciata l'integrità delle forme complesse di vita, la complessità delle forme sociali e l'ideale di una personalità poliedrica.

In un'era in cui il materialismo meccanicista è in concorrenza con uno spiritualismo altrettanto meccanico, ho sottolineato il bisogno di un'attenzione alla diversità che alimenti una concezione di totalità come principio unificante di un'ecologia della libertà. Questa accentuazione è tutt'altra cosa dell'accento più comunemente posto sull'unitarietà. Nell'oppormi ai tentativi correnti di dissolvere la varietà in comuni denominatori meccanici e spirituali, ho esaltato la ricchezza della varietà stessa nello sviluppo naturale, sociale e personale. E ho proposto un'interpretazione (dichiaratamente un po' hegeliana) per cui la storia di un fenomeno, che si tratti di soggettività, di scienza o di tecnica, definisce quel fenomeno. In ognuno di questi ambiti cumulativi ci sono sempre vari gradi e aspetti della comprensione, dell'intuizione, dell'ingegnosità che devono essere saggiamente rivendicati se si vuole afferrare la realtà nelle sue varie gradazioni e nei suoi vari aspetti. Il pensiero occidentale, invece, ha cercato di comprendere l'esperienza e di agire sulla realtà tramite un solo modo di soggettività, scienza e tecnica. Tendiamo a fondare le nostre concezioni della realtà su basi reciprocamente esclusive: economica in un caso, tecnica in un altro, culturale in un altro ancora. In questo modo, fondamentali linee evolutive sono state giudicate «basilari» o «contingenti», «strutturali» o «sovrastrutturali» dal punto di vista di un limitato livello di sviluppo dell'evoluzione naturale e umana.

Ho cercato di evidenziare come *ognuna* di queste «linee» o di queste «sovrastrutture» abbia una sua autenticità e un suo diritto storico all'identità, senza dubbio interdependente con le altre «linee» evolutive ma ricca di un'integrità sua propria. Il singolo problema che più mi ha preoccupato è stata l'interazione tra evoluzione del dominio ed evoluzione della libertà. Con libertà non intendo solo l'eguaglianza degli ineguali, ma anche l'ampliamento dei nostri concetti di soggettività, tecnica, scienza ed etica, con il parallelo

riconoscimento della loro storia e della capacità di penetrazione che ne deriva rispetto a differenti «stadi» di sviluppo. Ho cercato di mostrare non solo come questi aspetti della libertà formino un mosaico sempre più ricco e completo, che solo una sensibilità ecologica può sperare di afferrare, ma anche come essi interagiscano l'uno con l'altro, dalla società organica in avanti, senza però perdere, nella multiforme varietà del tutto, la loro unicità. Non c'è una «base» economica su cui si regge la cultura, così come non c'è una «base» culturale che regge l'economia. In realtà, gli stessi termini di «base» e di «sovrastruttura» sono estranei alla prospettiva di cui è permeato questo libro. Riduttivi e semplicistici, questi termini tendono a riflettere visioni ingenuie di una realtà la cui ricchezza di interazioni sfida qualunque interpretazione schematica e meccanicista.

Se la storia precapitalista dimostra qualcosa è il fatto drammatico che gli uomini e le donne hanno affrontato sacrifici straordinari, fino al sacrificio della vita stessa, per credenze centrate sulla virtù, la giustizia e la libertà, credenze che non si possono facilmente spiegare in termini di interesse materiale e di *status* sociale. La straordinaria storia degli ebrei, una storia di persecuzione quasi ininterrotta per duemila anni; degli irlandesi negli ultimi secoli; di movimenti popolari rivoluzionari, dall'epoca della Riforma alla Comune di Parigi... è tutta lì a testimoniare la forza degli ideali religiosi, nazionali e sociali nello spingere centinaia di milioni di individui ad atti di incredibile eroismo. Dire che «alla base» essi erano spinti da «fattori economici» di cui non erano consapevoli, cioè da una dialettica «economica» della storia, significa presumere che quei fattori economici prevalessero di fatto, quando è ancora tutto da provare che esistessero o che avessero un'influenza determinante sulle faccende umane. Anche laddove i fattori economici sembrano palesi, la loro significatività nell'indirizzare l'azione umana è spesso tutt'altro che chiara. Quando Ball o Winstanley descrivono la cupidigia delle classi dominanti del loro tempo, si sente che la loro critica è guidata più da ideali etici di giustizia e di libertà che da interessi materiali.

L'odio per l'ingiustizia ribolliva nel cuore degli oppressi non tanto perché la loro condizione sociale era particolarmente onerosa quanto a causa del bruciante contrasto tra i prevalenti precetti morali di giustizia e la loro trasgressione nella pratica. Il cristianesimo è tutto pervaso da questa contraddizione e ciò spiega il ruolo di forte provocazione che esso svolse per

tanta parte della storia umana, generando movimenti rivoluzionari millenaristi. Fu solo quando il capitalismo contaminò la storia con la sua idea di «scarsità» e fece del suo meschino spirito competitivo la forza motrice dello sviluppo sociale che gran parte di questi ideali cominciarono a degenerare in grezzi interessi economici. Perfino i primi movimenti per una «ridistribuzione nera» appaiono meno come grandi spedizioni di saccheggio che come sforzi per ripristinare un modo di vita, un ordine sociale tradizionale in cui la messa in comune e la disaccumulazione erano norme sociali prevalenti. Assai spesso questi movimenti distrussero non solo i documenti legali che legittimavano l'autorità e la proprietà delle élite, ma anche i palazzi, le ville, i mobili e perfino i granai che sembravano incarnare il potere.

La rivoluzione francese, come osserva la Arendt¹, segna un'inversione nei fini del mutamento sociale: da vari tipi di aspirazioni etiche a una concezione della «questione sociale» espressa in termini di bisogni materiali. In realtà, questo spostamento di prospettiva è forse avvenuto più tardi di quanto pensasse la Arendt, per lo più nel ventesimo secolo. Marx esulta per questo nuovo «realismo» o «materialismo» economicista, ma il risultato è che, afflitti come siamo dal conflitto fra feticizzazione dei bisogni e anelito di significato etico e di comunità, siamo diventati prodotti schizoidi di un mondo condannato all'immobilità dalla sensazione di impotenza personale e sociale. Abbiamo inventato una mistica delle «leggi storiche» e del «socialismo scientifico» che serve più a surrogare i nostri frustrati impulsi comunitari e il nostro frustrato bisogno di senso che a spiegare perché senso e comunità sono tanto assenti dalla vita reale e tanto lontani come fini.

Se non c'è un singolo aspetto della realtà, economico o di altro tipo, che per generalizzazione spieghi l'evoluzione sociale, se non esistono «leggi sociali» che orientino il nostro approccio intellettuale ai fenomeni, in base a quali coordinate interpreteremo i comportamenti sociali? A mio avviso, il contesto nettamente più significativo in cui porre l'impresa umana per illuminarla è la distinzione fra autoritario e libertario. Non voglio dire che l'uno o l'altro di questi due concetti esprima un senso finalistico della storia, e neppure che siano privi di ambiguità. Non è certo la nostra generazione quella che può affermare o negare che vi sia un qualche punto di arrivo nella storia umana che corrisponda all'assoluto hegeliano o al comunismo

marxiano... o magari all'estinzione definitiva. Ed è una pura metafora dire che la «vera storia» dell'umanità comincerà solo quando sarà stata risolta la «questione sociale». D'altro canto, la fede illuminista nel progresso tecnologico è certamente il sistema *meno* affidabile di cui disponiamo. Oggi, nel più tecnicizzato dei mondi, in cui la stessa etica è stata accoppiata all'aggettivo «strumentale», siamo costretti a riconoscere che anche i nostri progetti più affascinanti, nonostante tutti i loro attributi «conviviali» e «appropriati», possono essere impiegati per creare strategie «alternative» di guerra.

Più di quanto abbia già fatto, debbo sottolineare che i termini «libertario» e «autoritario» non si riferiscono solo a forme antagonistiche istituzionali, tecniche e scientifiche, ma soprattutto a valori e sensibilità antagonistiche, insomma a epistemologie antagonistiche. La definizione che do del termine «libertario» è modellata sulla mia descrizione dell'ecosistema: unità nella diversità, spontaneità e rapporti di complementarità privi di ogni forma di gerarchia e di dominio. Con il termine «autoritario» mi riferisco alla gerarchia e al dominio nelle loro varie forme sociali: gerontocrazia, patriarcato, rapporti di classe, élite di ogni genere e infine lo Stato, compresa la sua forma socialmente più parassitaria: il capitalismo di Stato. Ma se non vi si includono anche le opposte sensibilità, scienze, tecniche, etiche e le opposte forme di ragione in esse implicite, i termini «libertario» e «autoritario» restano puri termini istituzionali. Si devono dunque esplicitare al massimo quelle implicazioni, così da coprire tutto l'arco esperienziale, se si vuole che la loro reciproca contrapposizione abbia un senso rivoluzionario.

Si deve consentire alla ragione, posta al centro di questa tensione tra l'autoritario e il libertario, di accampare il suo diritto a una razionalità libertaria. Dal punto di vista filosofico, abbiamo fin troppo insistito sul fatto che una razionalità libertaria deve avere canoni di verità e coerenza, di intuizione e contraddizione, che invalidano completamente le pretese di verità del pensiero formale e analitico. Ma poiché intuizione e contraddizione sono perfettamente servite anche a fini autoritari (ad esempio nelle filosofie fasciste e nel materialismo dialettico stalinista), così come per converso la ragione analitica ha anche servito fini di libertà di pensiero, non abbiamo in effetti una guida sicura, se non i nostri criteri *etici*, per garantirci che modi non convenzionali di pensiero diano risultati necessariamente emancipatori.

Le figure di Budda e di Cristo sono state utilizzate a fini di autorità con altrettanto successo che a fini di libertà. Il misticismo e lo spiritualismo radicale sono stati tanto anti-naturalistici e anti-umani quanto ecologici e millenaristi. Quello che è decisivo nel giudicare i «canoni» della ragione – o, per essere più precisi, nel modellare un nuovo approccio alla soggettività – è la loro capacità di promuovere un modello etico bioticamente variegato, basato sulla fecondità della vita, sulla virtù della complementarità e su un mosaico di esperienze sempre più ricco anziché su una concezione piramidale gerarchizzata dell'esperienza. Non è necessario rinunciare neppure all'*organon* di Aristotele, che per tanti secoli è servito di base ai principi logici del pensiero occidentale, o alla teoria dei sistemi, con il suo concetto di causalità circolare. Dobbiamo solo modellare la ragione «lineare» o «circolare» che sia su una sensibilità etica personalmente e socialmente emancipatrice. La ragione, la cui demolizione per mano di Horkheimer e Adorno suscitò tanto pessimismo tra i loro colleghi, può essere rimessa in piedi da un'etica libertaria, un'etica aperta alla ricchezza della sensibilità umana in quanto incarnazione della sensibilità stessa a tutti i livelli dell'evoluzione organica e sociale.

C'è una base su cui può essere innalzata questa etica libertaria, un'area che dà un senso, un significato che non dipende dai capricci dell'opinione e del gusto, e neppure dalla fredda efficacia strumentale. A parte tutte le sciocchezze relative al «popolo», alla razza e alle «inesorabili leggi dialettiche», sembra esserci una specie di direzionalità latente nella natura, una graduale evoluzione dell'auto-organizzazione che genera la soggettività e infine l'auto-riflessività tipica degli esseri umani. Una simile visione può anche avere l'aspetto di un presupposto antropomorfo, che può a sua volta prestarsi a un relativismo arbitrario, sostanzialmente non diverso dalla «ragione soggettiva», o strumentalismo, aborrita da Horkheimer. E tuttavia anche la pretesa filosofica di un principio primo senza presupposti è un presupposto della mente. Deve essere ancora stabilito perché l'antica credenza che ci siano valori intrinseci nella natura sia più discutibile dell'immagine della vita e della coscienza umana come prodotti del puro caso elaborata ad esempio da Bertrand Russell.

È troppo fantasioso avanzare l'ipotesi che il nostro essere sia in sé un'epistemologia e un'ontologia, cioè un'intera filosofia dell'organismo in

grado di reggere alle accuse di antropomorfismo? La forma non è meno essenziale alla natura del moto e, alla fin fine, della funzione. Qualunque cosa si scelga di definire «naturale» implica come funzione sia la forma sia il moto. Invocare il puro caso come *deus ex machina* di uno sviluppo grandioso e superbamente organizzato, che si presta a una sintetica spiegazione matematica, significa usare l'accidentale come tomba dell'esplicativo. Argomentando a favore di un approccio teleologico, Jonas si domanda se un'analisi strettamente psicochimica della struttura dell'occhio e della sua stimolazione «abbia senso se non è correlata al vedere». Perché si troverà sempre

L'intenzionalità dell'organismo *in quanto tale* e la sua ansia di vita: già presenti in ogni tendenza vegetativa, tali attributi si vanno risvegliando a una consapevolezza primordiale nei riflessi indistinti, nell'eccitabilità reattiva degli organismi inferiori; più ancora negli impulsi, negli sforzi, nell'ansia della vita animale; raggiungono la massima chiarezza nella coscienza, nella volontà e nel pensiero dell'uomo. Riflessi, impulsi, coscienza... Sono tutti aspetti essenziali del lato teleologico della «materia»... In ogni caso, la struttura e il comportamento teleologici degli organismi non configurano semplicemente un modo alternativo di descriverli: sono, e *lo prova la consapevolezza organica di ognuno di loro*, la manifestazione esteriore dell'intima natura della sostanza. Il che implica che non c'è organismo senza teleologia, che non c'è teleologia senza quella natura intima e che solo la vita può conoscere la vita².

Si potrebbe aggiungere che si può conoscere la vita solo come *risultato* della vita stessa. Essa non può mai, per sua natura, essere dissociata dalla sua potenziale capacità di conoscere.

Senza dubbio si potrebbero aggiungere molte altre cose alle considerazioni di Jonas sulla teleologia. Si può concepire la teleologia come attualizzazione di una potenzialità, più precisamente come risultato finale dell'immanente tendere di un fenomeno verso l'auto-realizzazione, una tensione che lascia spazio alla casualità e all'incertezza. In questo senso, la teleologia esprime l'auto-organizzarsi di un fenomeno per diventare quello che è, senza la certezza che sarà così. Il nostro concetto di teleologia non ha bisogno di essere retto da nessuna «ferrea necessità», da nessun preciso auto-sviluppo che «inevitabilmente» assicuri la realizzazione del fine di un fenomeno a partire dal suo iniziale stato nascente. Sebbene un determinato fenomeno non possa auto-costituirsi a caso, la casualità può impedirne l'auto-realizzazione. Il suo *telos* si presenta così come conseguenza di una *tensione*

vincente e non come una necessità inevitabile.

La cosa più affascinante che ci si sta oggi rivelando è tuttavia il fatto che *è la natura stessa a scrivere la filosofia e l'etica naturale*, non i logici, i positivisti, i sociobiologi, i mistici e gli eredi dello scientismo galileiano. Diventa sempre più evidente che non siamo soli nell'universo, neppure nel vuoto dello spazio. Grazie a quella che è una rivoluzione abbastanza recente nell'astrofisica (paragonabile forse solo alle scoperte di Copernico e Keplero), il cosmo ci si sta aprendo in modi che esigono una svolta speculativa della mente e un approccio più qualitativo ai fenomeni naturali. Diventa sempre più plausibile l'idea che l'intero universo sia la culla della vita, e non solo il nostro pianeta o pianeti simili. Il big bang, i cui deboli echi (che ci arrivano da una distanza di oltre quindici miliardi di anni) possono ora essere percepiti dagli strumenti degli astrofisici, può essere la prova più che di un incidente casuale di una forma di «respiro» cosmico, le cui graduali espansioni e contrazioni si estendono per un tempo infinito. Se è così (e, beninteso, siamo su un piano di pure congetture), ci troviamo forse di fronte a *processi* cosmici più che a un singolo episodio nella formazione dell'universo. Ovviamente, se questi processi esprimono una forma senza fine di «storia» universale, noi, che siamo irrevocabilmente chiusi nell'era cosmica che ci è propria, non saremo mai in grado di penetrare a fondo la loro realtà e il loro significato. Non è tuttavia del tutto irragionevole chiedersi se si tratti di un vasto e continuo sviluppo dell'universo e non semplicemente di una sorta di ritmica «respirazione» cosmica.

Tutto ciò è nel campo delle congetture, dicevamo, tuttavia la formazione di tutti gli elementi dell'idrogeno e dell'elio, la loro combinazione in piccole molecole e poi in macromolecole auto-formantesi, e infine l'organizzazione di queste molecole nei componenti della vita e della mente segue una sequenza che sfida l'immagine di Russell di un'umanità come scintilla accidentale in un vuoto privo di senso. Certe fasi di questa sequenza mettono fortemente in dubbio quelle concezioni in cui la parola «caso» diviene il prudente surrogato di una sostanziale inevitabilità. Un cosmo disseminato di una «polvere» composta di idrogeno, carbonio, azoto e ossigeno sembrerebbe condotto inevitabilmente alla formazione di molecole organiche. I radio-astronomi hanno trovato nello spazio interstellare cianogeno, ossido di carbonio, acido cianidrico, formaldeide, acido formico, alcol metilico,

acetaldeide e metilformato. In breve, l'immagine classica dello spazio come vuoto sta lasciando il posto a un'immagine di spazio come luogo di incessante attività chemio-genetica per una stupefacente sequenza di composti organici via via più complessi.

Di qui verso l'auto-organizzazione di molecole che costituiscano forme rudimentali di vita il passo è breve. L'analisi delle condriti (rocce meteoritiche con piccole inclusioni carboniose) ha evidenziato l'esistenza di composti idrocarbonati aromatici a catena lunga, come acidi grassi, aminoacidi e porfirine (cioè i composti di cui è fatta la clorofilla). In una serie di prove di laboratorio, iniziate con il famoso esperimento *spark-gap* di Miller-Urey, sono stati prodotti aminoacidi semplici facendo passare scariche elettriche attraverso un recipiente che conteneva gas presumibilmente simili, come combinazione, all'atmosfera terrestre primitiva. Modificando i gas in base a teorie successive sull'atmosfera originaria, altri ricercatori sono riusciti a produrre aminoacidi complessi, ribosio, glucosio e fosfonucleosidi (i precursori del DNA).

In via ipotetica (ma con un impressionante numero di prove) è ora possibile immaginare come microrganismi anaerobici possano avere sviluppato membrane semplici e come, in un crescendo di complessità, siano emerse distinte forme di vita capaci di processi metabolici altamente sviluppati. Poche ipotesi solide rivelano in modo più impressionante la graduata continuità tra inorganico e organico delle congetture sulla formazione delle strutture genetiche. Tali congetture ci portano alla caratteristica centrale della vita stessa: la capacità che ha un complesso mosaico di macromolecole organiche di riprodursi e per di più di farlo con mutamenti abbastanza significativi da rendere possibile l'evoluzione. Già nel 1944 Erwin Schrödinger aveva fornito una definizione della riproduzione e della evoluzione organica. In *Che cos'è la vita*³, questo illustre fisico osserva che «il cromosoma, la parte più essenziale della cellula vivente, potrebbe essere opportunamente definito un 'cristallo aperiodico'». Esso infatti non si limita a riprodursi e a crescere per addizione, come un cristallo «periodico», ma si modifica in maniera significativa dando vita a nuove forme – mutazioni – che iniziano e proseguono sviluppi ereditari evolutivi.

Graham Cairns-Smith ha avanzato un'altra ipotesi (una delle molte che vengono ora proposte) che può aiutare a chiarire la natura dei primi processi

riproduttivi. A suo avviso, il DNA è troppo instabile chimicamente per essere sopravvissuto alle radiazioni e alle alte temperature cui era esposta alle origini la superficie terrestre. Con un'analogia, Cairns-Smith paragona il DNA a un «nastro magnetico: è molto efficiente se provvisto di un ambiente protettivo opportuno, di materie prime adatte e di un complesso apparato di registrazione». Questa attrezzatura, sostiene, si può trovare nello stesso mondo inorganico:

Assieme a numerose altre considerazioni, ciò conduce a pensare a un processo di cristallizzazione come meccanismo di riproduzione, con un qualche difetto nei cristalli come elemento di formazione dei nuovi modelli. Certe argille micacee mi sembrano offrire in merito promettenti possibilità⁴.

L'ipotesi formulata da Cairns-Smith suggerisce, come minimo, che la vita, seguendo vie sue e una sua specifica evoluzione genetica, non è miracolosamente staccata dai fenomeni del mondo inorganico. Non voglio dire con questo che la biologia possa essere ridotta a fisica e la società possa essere ridotta a biologia. Quello che Cairns-Smith abbozza è che, se certi cristalli di argilla possono essere i precursori di successive e più avanzate forme di materiale ereditario organico, la natura può essere unificata da determinate tendenze comuni. Tali tendenze condividerebbero un'origine simile nella realtà dell'universo, per quanto esse funzionino differentemente e a diversi livelli di auto-organizzazione.

Qui, l'aspetto essenziale, secondo me, è che la sostanza e le sue proprietà sono inseparabili dalla vita. La concezione bergsoniana della biosfera come di un fattore di riduzione dell'entropia, in un universo che si presume vada verso un'entropia e un disordine crescenti, sembrerebbe attribuire alla vita una ragione cosmica di esistenza. Che le forme di vita abbiano questa funzione non suggerisce affatto necessariamente che l'universo sia stato progettato «esternamente» da un demiurgo soprannaturale. Suggestisce piuttosto che la materia, o sostanza, ha proprietà auto-organizzanti non meno valide della massa e del moto che le sono state attribuite dalla fisica newtoniana.

Né, a paragone degli attributi convenzionali della materia, c'è poi una tale carenza di dati da rendere poco plausibili queste nuove proprietà. Come minimo la scienza *deve essere* ciò che la natura è in realtà; e in natura la vita

(per usare la terminologia bergsoniana) è una forza che agisce in senso contrario alla seconda legge della termodinamica, è cioè un fattore entropico-riduttore. L'auto-organizzazione della sostanza in forme sempre più complesse, e la stessa importanza della forma in correlazione alla funzione e della funzione in correlazione all'auto-organizzazione, implica un'incessante attività per raggiungere la stabilità. Si può dunque supporre che la stabilità, così come la complessità, sia uno «scopo» della sostanza, che la complessità, e non solo l'inerzia, favorisca la stabilità; che, infine, la complessità sia la caratteristica fondamentale dell'evoluzione organica e di un'interpretazione ecologica delle interrelazioni biotiche. Tutti questi concetti sono modi di comprendere la natura e non divagazioni mistiche. Essi sono sorretti da prove più di quanto non lo siano i pregiudizi teorici che ancora oggi si oppongono alla concezione di un universo che abbia un significato, un significato *morale*, oserei dire.

Quello che è chiaro è che non possiamo più contentarci di una materia «morta» e passiva che fortuitamente si aggrega in sostanza vivente. L'universo testimonia di una sostanza che è in costante tensione e *si sviluppa* (non semplicemente *si muove*), una sostanza il cui attributo dinamico e creativo è la sua incessante capacità di auto-organizzarsi in forme sempre più complesse. La fecondità naturale deriva innanzi tutto dalla crescita, non da dislocazioni spaziali. E non possiamo togliere alla forma la sua centralità in questo processo di crescita e di sviluppo, né possiamo staccare la funzione dalla forma, cui è correlata. Quell'universo ordinato che fa della scienza un progetto possibile e che dà un senso all'uso di un conciso linguaggio logico-matematico⁵ presuppone questa correlazione di forma e funzione. In questa prospettiva, la matematica serve non solo come «lingua» della scienza ma anche come *logos* della scienza. Questo *logos* scientifico è innanzi tutto un progetto praticabile perché coglie un *logos* che è inerente alla natura, «oggetto» dell'indagine scientifica.

Una volta superata la soglia di un atteggiamento meramente strumentale nei confronti del «linguaggio» delle scienze, possiamo conferire altri attributi a quella sostanza organica che chiamiamo vita. Concepita come una sostanza che incessantemente si auto-conserva (metabolismo) e si sviluppa, la vita presenta anche un'altra caratteristica: la simbiosi. Dati recenti confermano l'ipotesi che il naturalismo mutualista di Kropotkin non è solo applicabile a

relazioni all'interno delle specie e tra le specie, ma anche all'interno delle forme cellulari complesse e tra di esse. Come osserva William Trager:

Il conflitto esistente in natura tra organismi diversi è stato ampiamente divulgato e reso popolare da espressioni come «lotta per l'esistenza» e «sopravvivenza del più idoneo». Pochi però si rendono conto che la mutua cooperazione tra organismi diversi, la simbiosi, è altrettanto importante e che il «più idoneo» può essere quello che più aiuta un altro a sopravvivere⁶.

Consapevolmente o no, questa definizione del «più idoneo» non è un mero giudizio scientifico dato da un eminente biologo; è anche un giudizio etico simile a quello che Kropotkin derivava dal suo lavoro di naturalista e dai suoi ideali di anarchico. Trager sottolinea che l'integrazione «quasi perfetta» di «microrganismi simbiotici nell'economia dell'ospite... ha portato all'ipotesi che certi organelli intracellulari potrebbero essere stati originariamente microrganismi indipendenti». E infatti i cloroplasti, che svolgono la funzione fotosintetica nelle piante con cellule nucleate (o eucariotiche), sono strutture definite che si replicano per divisione, hanno un loro DNA caratteristico, molto simile a quello dei batteri cocciformi, sintetizzano le loro proprie proteine e sono avvolti da una doppia membrana.

Altrettanto si può dire dei mitocondri, «centrali energetiche» delle cellule eucariotiche. Le prime ricerche in questo campo risalgono agli anni Sessanta e sono state sviluppate con grande vivacità da Lynn Margulis⁷ in numerosi articoli e libri sull'evoluzione cellulare. Com'è noto, la cellula eucariotica (eucariote) è l'unità morfologica elementare di tutte le forme complesse di vita vegetale e animale. Anche i funghi e i protisti presentano questa struttura cellulare provvista di nucleo. Le cellule eucariotiche sono aerobiche e includono varie subentità chiaramente definite, dette organelli. Al contrario, le cellule procariotiche (procarioti) non hanno nucleo, sono anaerobiche, sono meno specializzate degli eucarioti e, a suo avviso, sono i predecessori evolutivi degli eucarioti. Di fatto i procarioti sono l'unica forma di vita che avrebbe potuto sopravvivere e prosperare nell'atmosfera terrestre primordiale, dove c'erano solo tracce di ossigeno libero. La Margulis ha dunque ipotizzato, e ampiamente dimostrato, che le cellule eucariotiche consistono in un adattamento simbiotico funzionale di procarioti divenuti tra loro totalmente interdipendenti. I flagelli eucariotici deriverebbero da spirochete anaerobiche; i mitocondri da batteri procariotici capaci sia di

respirazione sia di fermentazione; i cloroplasti da quelle alghe blu-verdi recentemente riclassificate come cianobatteri. Questa teoria, ora ampiamente accettata tra i biologi, ritiene che gli antenati fagocitici di ciò che sarebbero diventati eucarioti abbiano assorbito (senza digerirle) certe spirochete, dei protomitocondri (che, suggerisce la Margulis, potrebbero avere invaso i loro ospiti) e, nel caso delle cellule fotosintetiche, dei cianobatteri e clorossibatteri coccoidi. I diversi *phyla* di forme aerobiche di vita avrebbero così avuto origine in un processo simbiotico che ha integrato una varietà di microrganismi in quello che può ben essere definito come un organismo-colonia: la cellula eucariotica. Il *mutualismo*, non la predazione, appare dunque essere il principio guida per l'evoluzione delle forme di vita aerobica altamente complesse che conosciamo oggi.

La prospettiva che la vita e tutti i suoi attributi siano latenti nella sostanza in quanto tale, che l'evoluzione biologica sia profondamente radicata nella simbiosi e nel mutualismo, indica quanto sia importante riconcettualizzare la nostra nozione di materia in quanto sostanza *attiva*. Come osserva Manfred Eigen⁸, l'auto-organizzazione molecolare suggerisce che l'evoluzione «si presenta come evento inevitabile data la presenza di una certa materia con specifiche proprietà auto-catalitiche e di un flusso limitato di energia libera (cioè di energia solare) necessario per compensare la produzione fissa di entropia». In effetti, questa attività auto-organizzante va oltre l'emergenza e l'evoluzione della vita e riguarda quei fattori apparentemente inorganici che hanno prodotto e mantengono un «ambiente bioticamente favorevole allo sviluppo di forme di vita man mano più complesse». Come fa rilevare la Margulis, sintetizzando l'«ipotesi Gaia» elaborata da lei e da James E. Lovelock, non è più sostenibile l'assunto tradizionale che la vita sia stata costretta ad adattarsi a un ambiente indipendente, geologicamente e meteorologicamente determinato. Questo dualismo tra mondo vivente e non vivente (che si basa su mutazioni casuali e puntiformi delle forme di vita che determinano quali specie si evolveranno o periranno) viene sostituito dalla più stimolante nozione che la vita «produce gran parte del suo ambiente», come afferma la Margulis. «Certe proprietà dell'atmosfera, del terreno e dell'idrosfera sono controllate da e per la biosfera».

Paragonando pianeti privi di vita come Marte e Venere con il nostro, la Margulis osserva che l'alta concentrazione di ossigeno nella nostra atmosfera

è anomala in confronto al mondo di anidride carbonica degli altri pianeti. Inoltre, «la concentrazione di ossigeno nell'atmosfera terrestre resta costante nonostante la presenza di azoto, metano, idrogeno e altri reagenti potenziali». In realtà, la vita esercita un ruolo attivo nel mantenere relativamente costanti nell'atmosfera le molecole di ossigeno libero. Lo stesso può dirsi dell'alcalinità e del livello moderato di temperatura della superficie terrestre. L'unicità e le anomalie dell'atmosfera terrestre

sono tutt'altro che casuali. Le temperature delle regioni tropicali e temperate divergono dai valori che si avrebbero per interpolazione tra i valori corrispondenti di Marte e Venere, e queste deviazioni avvengono nel senso preferito dalla maggior parte degli organismi. L'ossigeno viene mantenuto attorno al 20 per cento, la temperatura media degli strati inferiori dell'atmosfera è di circa 22 gradi centigradi e il pH è appena sopra l'8. Queste anomalie a scala planetaria si sono conservate per tempi lunghissimi; la bizzarra composizione chimica dell'atmosfera terrestre si è mantenuta per milioni di anni, nonostante il fatto che i tempi di permanenza dei gas reagenti si misurino solo in mesi e anni.

E conclude che

è altamente improbabile che il solo caso possa spiegare il fatto che la temperatura, il pH e la concentrazione di elementi nutritivi siano stati per periodi immensi di tempo proprio quelli ottimali per la vita. Appare particolarmente improbabile se si pensa che i principali perturbatori dei gas atmosferici sono gli stessi organismi, soprattutto i microbi. Piuttosto, sembra più probabile che sia stata impiegata energia, da parte dei viventi, per un'attività di conservazione di queste condizioni⁹.

Infine, anche la «sintesi moderna», per usare il termine impiegato da Julian Huxley per definire il modello neo-darwiniano di evoluzione organica introdotto negli anni Quaranta, è stata messa in discussione per la sua prospettiva troppo angusta e forse meccanicista. L'immagine di un lento ritmo evolutivo, emergente dall'interazione di piccole variazioni selezionate per la loro idoneità all'ambiente, non sembra più sorretta, come sembrava, dai reperti fossili disponibili. L'evoluzione appare più sporadica, segnata da rapidi mutamenti occasionali, spesso intervallati da lunghi periodi di stasi. Generi altamente specializzati tendono a modificarsi o scomparire a causa della strettissima nicchia ecologica che occupano, mentre al contrario generi meno specializzati cambiano più lentamente e meno frequentemente si estinguono, grazie agli ambienti più diversificati in cui possono vivere. Questa ipotesi, la cosiddetta «ipotesi effetto» avanzata da Elisabeth Vrba¹⁰, suggerisce che l'evoluzione sia più una tendenza immanente che non il

prodotto di forze selettive esterne. Le mutazioni appaiono più un mosaico volontario che non piccoli cambiamenti a casaccio nella struttura e nelle funzioni delle forme di vita. Come qualcuno ha osservato, «mentre la selezione della specie attribuisce la forza evolutiva alle condizioni ambientali, l'«ipotesi effetto» si rivolge a parametri interni che determinano i livelli di specializzazione e di estinzione». L'idea di piccole, graduali mutazioni casuali (una teoria che ben si accorda con la concezione vittoriana di mutamenti evolutivi strettamente fortuiti) può essere messa in dubbio anche solo su basi genetiche. Non soltanto un gene ma anche un cromosoma, entrambi in mutevoli combinazioni, possono essere modificati chimicamente e meccanicamente. I mutamenti genetici possono andare da «semplici» mutazioni puntiformi a più consistenti risistemazioni cromosomiche. Appare inoltre evidente, soprattutto a seguito di risultati sperimentali, che sono possibili permutazioni di mutamenti morfologici geneticamente determinati. Piccoli mutamenti genetici possono dare luogo a modificazioni morfologiche sia rilevanti sia irrilevanti, e lo stesso vale per grossi mutamenti genetici.

L'osservazione di Trager che la specie più idonea può anche essere «quella che più aiuta un'altra a sopravvivere» è una formula eccellente per ridipingere il quadro dell'evoluzione naturale, che viene tradizionalmente rappresentato come insensato dramma di competitività e sanguinosa lotta per la sopravvivenza. C'è una ricca letteratura, che risale fino al diciannovesimo secolo, che sottolinea il ruolo giocato dalla cooperazione intraspecifica e interspecifica nell'assicurare la sopravvivenza delle forme di vita sul pianeta. Il famoso *Mutuo appoggio* di Kropotkin sintetizzò le conoscenze disponibili alla fine del diciannovesimo secolo e aggiunse la parola «mutualismo» al vocabolario biologico. I capitoli di apertura di quel libro riassumono lavori contemporanei a Kropotkin, sue ricerche personali in Asia orientale e una montagna di dati su insetti, granchi, uccelli, associazioni per la caccia dei «mammiferi carnivori», «società» di roditori e simili. Il materiale è in gran parte intraspecifico, in quanto i biologi «mutualisti» di un secolo fa non avevano ancora evidenziato i sistemi di appoggio interspecifico che noi sappiamo ora essere assai più diffusi di quanto Kropotkin potesse immaginare. Paul Buchner ha scritto nel 1953 un intero volume solo sull'endosimbiosi degli animali con microrganismi vegetali; S.M. Henry alla metà degli anni Sessanta ha aggiornato lo studio di questo argomento nei due

volumi di *Simbyosis*. Le prove che quest'ultimo presenta sull'esistenza di quella particolare forma di mutualismo che è la simbiosi interspecifica sono, a dir poco, massicce. Ancor più del *Mutuo appoggio* di Kropotkin, il lavoro di Henry documenta le relazioni mutualiste a partire dal rapporto interspecifico tra *Rhizobium* e legumi, passando per le associazioni vegetali, il comportamento simbiotico tra animali, per arrivare fino al grande meccanismo omeostatico su scala planetaria dei rapporti biogeochimici.

L'«idoneità» raramente ha un significato biologico come pura sopravvivenza e adattamento della specie. Se rimane a questo livello superficiale, diventa quasi un'impresa di adattamento individuale che non riesce a spiegarci il bisogno di sistemi vitali di appoggio che hanno tutte le specie, sia autotrofe sia eterotrofe. La teoria evolutiva tradizionale tende ad astrarre una specie dal suo ecosistema, a isolarla e a considerare la sua sopravvivenza in una maniera molto astratta. Ad esempio, l'interazione di mutuo appoggio tra organismi fotosintetici ed erbivori, lungi dall'essere la forma più semplice di predazione o di eterotrofia, è in realtà indispensabile anche per la fertilità del suolo, grazie ai rifiuti animali, alla diffusione dei semi, al riciclaggio dei cadaveri in un ecosistema che si arricchisce costantemente. Anche i grossi carnivori, predatori di erbivori, hanno una funzione vitale, di controllo demografico selettivo, eliminando gli animali deboli o vecchi per i quali la vita sarebbe destinata di fatto a divenire una forma di sofferenza.

Paradossalmente, si sottovaluta il significato della vera sofferenza e della crudeltà riducendole a dolore e predazione, così come si sottovaluta il significato della gerarchia e del dominio deistituzionalizzando questi termini sociali e riducendoli a rapporti transitori tra individui più o meno aggressivi in seno a una specifica aggregazione animale. La paura, il dolore e la morte (generalmente rapida) che un branco di lupi dà a un caribù vecchio e malato testimoniano non della crudeltà della natura ma di un modo di morire del tutto funzionale al rinnovamento organico e alla stabilità ecologica. La sofferenza e la crudeltà appartengono propriamente al regno dell'angoscia personale, del dolore inutilmente inflitto, della degradazione morale di chi tormenta la vittima. Queste nozioni non sono applicabili all'eliminazione di un organismo che non può più funzionare a un livello che rende la vita tollerabile. È una vera e propria distorsione associare ogni dolore con la

sofferenza, ogni predazione con la crudeltà. Soffrire l'angoscia della fame, i traumi psicologici, l'insicurezza, l'abbandono, la solitudine, la morte in guerra, le malattie incurabili... tutto ciò non può essere paragonato con il breve dolore e con la morte ignara di un atto di predazione. Gli spasmi della natura sono raramente così crudeli come le sofferenze sistematiche e organizzate inflitte dalla società umana a esseri viventi (animali o umani) in perfetta salute; sofferenze che solo la mente umana poteva escogitare.

Né il dolore, la crudeltà, l'aggressione o la competizione spiegano in maniera soddisfacente l'emergenza e l'evoluzione della vita. Per una spiegazione migliore dobbiamo prendere in considerazione il mutualismo e un concetto di «idoneità» che rafforzi i sistemi di mutuo appoggio di cui fa parte «il più idoneo». Se siamo disposti a riconoscere la natura auto-organizzante della vita, il ruolo decisivo del mutualismo e la sua dinamica evolutiva ci impongono di ridefinire l'idoneità in termini di ecosistema. E se siamo disposti a vedere la vita come un fenomeno che può modellare e conservare quello stesso ambiente che viene considerato come fonte «selettiva» della sua evoluzione, una domanda cruciale si impone: ha senso continuare a parlare di «selezione naturale» come forza motrice dell'evoluzione biologica? Non bisognerebbe, piuttosto, parlare di «interazione naturale» per rendere pienamente conto del ruolo della vita stessa nel creare e guidare quelle «forze» che spiegano la sua evoluzione? La biologia contemporanea ci dà un quadro di interdipendenze che si dimostrano enormemente più importanti, nel modellare le forme della vita, di quanto un Darwin o un Huxley o gli autori della «sintesi moderna» avrebbero mai potuto prevedere. La vita è necessaria non solo per la sua auto-conservazione ma anche per la sua auto-formazione. Gaia e la soggettività sono più che effetti della vita: sono i suoi attributi integrali.

La grandezza di un'autentica sensibilità ecologica, ben diversa dall'ambientalismo superficiale oggi prevalente, è che essa ci dà la capacità di generalizzare nel modo più radicale le interrelazioni mutualiste e il loro basarsi sulla varietà quale fondamento della stabilità. La sensibilità ecologica ci dà una prospettiva coerente che spiega la realtà nel senso più pieno del termine ed è quasi esplicitamente *etica*.

Dalla lontana età ellenica fino al primo Rinascimento la natura è stata vista principalmente come fonte di orientamento etico, grazie alla quale il

pensiero umano trova il suo senso e la sua coerenza. La natura non umana non era esterna alla natura umana e alla società. Al contrario, la mente era solo una parte di un *logos* cosmico che forniva criteri oggettivi per i concetti personali e sociali di bene e male, giusto e ingiusto, bello e brutto, amore e odio... insomma, per un gran numero di valori grazie ai quali era possibile orientarsi verso il conseguimento della virtù e di una felice esistenza. I concetti di giustizia e ingiustizia permeavano le cosmologie dei filosofi della natura greci. Di essi rimane tuttora traccia in numerose varianti terminologiche del moderno linguaggio delle scienze naturali, ad esempio in parole come «attrazione» e «repulsione».

L'errore della cosmologia arcaica non risiede nel suo orientamento etico, ma nel suo approccio dualistico alla natura. A causa della maggiore importanza attribuita alla speculazione rispetto alla sperimentazione, l'antica cosmologia commise il suo principale errore quando cercò di coniugare una natura feconda auto-organizzante con una forza vitalizzante aliena al mondo naturale. La *dike* di Parmenide è, come l'*élan vital* di Bergson, un surrogato delle proprietà auto-organizzanti della natura, non è una forza motivante *dentro* la natura, una forza che spieghi l'ordine del mondo. C'è un dualismo latente anche nelle cosmologie monistiche che cercano di accomunare eticamente l'umanità e la natura, un *deus ex machina* che corregge gli sbilanci, sia in un cosmo squilibrato sia in una società irrazionale. La Verità porta una corona invisibile, è una specie di Dio o di Spirito, perché non si ha fiducia nello sviluppo spontaneo della natura più di quanto ci si aspetta che funzioni lo Stato lasciatoci in eredità dalla «civiltà».

Questi arcaismi, con le loro sfumature teologiche e le loro teleologie rigidamente formulate, sono stati giustamente considerati come trappole socialmente reazionarie. In effetti, essi contaminarono le opere di Aristotele e di Hegel così come ipnotizzarono la mente degli scolastici medievali. Ma gli errori della filosofia naturale classica non risiedono nel ricavare un'etica della natura, bensì nello spirito di dominazione che l'avvelenava fin dall'inizio, con l'imposizione di un «arbitro» soprannaturale, spesso autoritario, che «soppesava» e correggeva gli sbilanci o «ingiustizie» che emergevano in natura. Per questo gli dèi antichi erano sempre presenti, per quanto razionaliste potessero apparire queste prime cosmologie. Essi dovevano essere esorcizzati perché si potesse costruire un *continuum* tra natura e

umanità più significativo e democratico. Tragicamente, il pensiero tardorinascimentale non era molto più democratico del pensiero precedente, e infatti né Galileo nella scienza né Cartesio in filosofia eseguirono in modo soddisfacente quella necessaria operazione chirurgica. Tanto loro quanto i loro eredi separarono il regno della natura e la mente, ricreando perculi divinità sotto forma di pregiudizi scienziati ed epistemologici, non meno infettati dal dominio di quella tradizione classica che avevano demolito.

Oggi ci troviamo di fronte alla possibilità di lasciare che la natura – non Dike, Justitia, Dio, lo Spirito o un *élan vital* – si apra a noi eticamente nei suoi propri termini. Il mutualismo è un bene in sé, in virtù della sua funzione di stimolo all'evoluzione della varietà naturale. Non abbiamo bisogno di nessuna *dike*, né di canoni di «oggettività scientifica», per affermare la desiderabilità naturale e sociale della comunità e del suo ruolo. Allo stesso modo, la libertà è un bene in sé: la sua rivendicazione poggia su quella che Jonas ha perspicacemente chiamato l'«intima natura» delle forme di vita, la loro «identità organica», l'«avventura della forma». Lo sforzo visibile di auto-identificazione che ogni essere vivente esercita, nel corso della sua continuità metabolica, per conservarsi rivela, anche negli organismi più rudimentali, un senso di identità e di attività selettiva che Jonas, molto appropriatamente, ha detto essere prova di una «libertà embrionale».

Infine, la crescente complessità e varietà che innalza le particelle subatomiche, attraverso il corso dell'evoluzione, fino a quelle forme di vita consapevoli e auto-riflessive che chiamiamo esseri umani, non può non indurci a riflettere sull'esistenza di un *telos*, inteso in senso lato, e su una soggettività latente nella sostanza che alla fine porta alla mente e all'intelligenza. Nella reattività della sostanza, nella sensibilità dei microrganismi meno sviluppati, nella formazione dei nervi, dei gangli, del midollo spinale, nello sviluppo stratificato del cervello, si percepisce un'evoluzione della mente così irresistibilmente coerente che si è fortemente tentati di definirla, con Eigen, «inevitabile». È difficile credere che la pura casualità spieghi la capacità che hanno le forme di vita di rispondere neurologicamente agli stimoli, di sviluppare sistemi nervosi altamente organizzati, di prevedere, magari confusamente, i risultati del loro comportamento e infine di concettualizzare chiaramente e simbolicamente questa preveggenza. Una vera storia della mente dovrebbe cominciare con gli

attributi della sostanza stessa, forse negli oscuri sforzi dei cristalli più semplici per perpetuarsi, nell'evoluzione del DNA da fonti chimiche ignote fino al punto in cui manifesta a modo suo quello stesso principio di replicazione già presente nel mondo inorganico, nella differenziazione di molecole organiche sia «viventi» sia «non viventi» come risultato di quei caratteri intrinseci di auto-organizzazione che abbiamo definito come loro «proprietà».

Dunque lo studio della natura, lasciando perdere tutte le filosofie e tutti i pregiudizi epistemologici arcaici, mostra un auto-modellarsi dell'evoluzione, un «seme», per così dire, che è implicitamente etico. Il mutualismo, la libertà e la soggettività non sono valori e attributi strettamente umani. Essi sono presenti, per quanto in forma embrionale, in più ampi processi cosmici e organici che non necessitano di essere motivati da alcuna divinità aristotelica, che non hanno bisogno di essere vivificati da nessuno spirito hegeliano. Se l'ecologia sociale riuscirà a mettere coerentemente a fuoco in modo unitario il mutualismo, la libertà e la soggettività come aspetti di una società cooperativa liberata dalla dominazione e guidata dalla riflessione e dalla ragione, essa riuscirà a rimuovere le tare che hanno inquinato fin dall'inizio l'etica naturalistica e darà una voce etica comune sia all'umanità sia alla natura. Non avremo più bisogno del dualismo cartesiano o del più recente dualismo neo-kantiano che lascia muta la natura e isola la mente dal più vasto mondo che la circonda. Corrompere la comunità, arrestare la spontaneità che, nel cuore stesso della realtà auto-organizzata, si muove verso una crescente complessità e razionalità, limitare la libertà... tutto ciò significa negare il «seme» della natura, negare la nostra eredità nei processi evolutivi, negare la nostra funzione nel mondo della vita. Se non riusciremo a conseguire una società ecologica e ad articolare un'etica ecologica, sarà in gioco, a parte tutte le sinistre conseguenze per l'ambiente, niente meno che la nostra legittimazione etica.

Il mutualismo, l'auto-organizzazione, la libertà e la soggettività sottesi ai principi ecologici di unità nella diversità, spontaneità e relazioni non gerarchiche sono perciò fini in sé. A parte le responsabilità ecologiche che questi fini attribuiscono alla nostra specie in quanto voce auto-riflessiva della natura, essi letteralmente ci definiscono. La natura non esiste per il nostro uso, essa semplicemente legittima ecologicamente noi e la nostra unicità.

Come il concetto di essere, questi principi dell'ecologia sociale non hanno bisogno di spiegazioni, solo di verifiche. Sono elementi di un'*ontologia* etica, non regole di un gioco che possono essere cambiate per adeguarsi alle esigenze personali.

Una società che nega il nucleo essenziale di questa ontologia solleva tutto il problema della sua stessa realtà come entità significativa e razionale. La «civiltà» ci ha lasciato in eredità una concezione dell'alterità come «polarizzazione» e «sfida» e dell'essenza organica come perpetua «guerra» per l'auto-identificazione. Questa concezione rischia di minare completamente la legittimazione ecologica dell'umanità e la realtà della società come dimensione potenzialmente razionale del mondo che ci circonda. Intrappolati nella falsa percezione di una natura in perpetua opposizione alla nostra umanità, abbiamo ridefinito la stessa umanità in modo tale che la lotta sia il prezzo per la pacificazione, il controllo prezzo per la coscienza, la dominazione prezzo per la libertà, l'antagonismo prezzo per la riconciliazione. In questo contesto implicitamente auto-distruttivo, stiamo rapidamente costruendo un Valhalla che quasi certamente diventerà trappola anziché fortezza contro le fiamme divoratrici di Ragnarök.

Eppure, dai concetti di alterità e di essenza della vita, si può ricavare un sistema filosofico e sociale completamente diverso. Se concepiamo un mondo che la vita stessa ha plasmato nell'evoluzione (un mondo benigno, se abbiamo un'ampia visione ecologica della natura), possiamo formulare un'etica della complementarità che si nutre di diversità, al posto di un'etica che tutela l'essenza individuale da un'alterità minacciosa e invadente. In realtà, l'essenza della vita può essere vista come un'espressione di equilibrio piuttosto che come semplice resistenza all'entropia e alla fine di ogni attività. La stessa entropia può essere vista come una delle caratteristiche in un più ampio metabolismo cosmico di cui la vita è dimensione anabolica. Infine, il sé può essere visto come risultato dell'integrazione, della comunità, del mutuo appoggio, senza che ne venga in alcun modo sminuita l'identità individuale e la spontaneità personale.

Così, due alternative ci stanno di fronte. Possiamo cercare di placare l'antagonistico spirito guerriero di Odino, di pacificare lui e le sue coorti e di aprire il Valhalla al soffio della ragione e della riflessione. Possiamo cercare di rammendare gli sbrindellati patti che una volta tenevano insieme

precariamente il mondo e cavarcela con essi alla bene e meglio. Può anche darsi che Odino si convinca a mettere da parte la sua lancia, a togliersi l'armatura e a dare ascolto alla suadente voce della comprensione razionale e del dialogo. Oppure i nostri sforzi possono puntare a una svolta radicale: rovesciare Odino, la cui semi-cecità è testimonianza di una società irreparabilmente abortita. Possiamo abbandonare i miti contrattuali che «armonizzano» un mondo intrinsecamente diviso, quei miti tenuti in piedi dall'epica nordica con l'esilio e le catene. Nostro compito sarà allora quello di creare un nuovo mondo e una nuova sensibilità, sulla base di un'auto-riflessività e di un'etica di cui siamo eredi in quanto risultato dell'incessante spinta evolutiva verso la coscienza. Possiamo cercare di legittimarci come espressione compiuta della mente nel mondo naturale, come razionalità che *favorisce* la diversità naturale e integra i processi naturali con un'efficacia, una certezza e una direzionalità che sono essenzialmente incomplete nella natura non umana.

La «civiltà» come noi la conosciamo oggi è più muta di quella natura per la quale pretende di parlare e più cieca di quelle forze elementari che pretende di controllare. In realtà, questa «civiltà» vive nell'odio per il mondo che la circonda e nell'odio per se stessa. Le sue città sventrate, le terre rovinare, l'acqua e l'aria avvelenate, la sua meschina ingordigia sono un'accusa quotidiana alla sua odiosa immoralità. Un mondo così ridotto è forse irrecuperabile, per lo meno nel quadro delle sue attuali strutture istituzionali ed etiche. Se il fuoco di Ragnarök purificò il mondo nordico, l'apocalisse nucleare che minaccia di inghiottire il pianeta potrebbe lasciarlo irrimediabilmente ostile alla vita, morta testimonianza di un fallimento cosmico. Questo pianeta si merita un destino migliore di quello che sembra attenderlo nel futuro, se non altro perché la sua storia, compresa la storia umana, è stata così ricca di promesse, di speranze, di creatività.

* C'è qui un intraducibile gioco di parole tra *masterpiece* (capolavoro) e *mastership* (potere, dominio) [N.d.T].

- [1.](#) Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1965, pp. 36-52 [*Sulla rivoluzione*].
- [2.](#) Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., p. 90 (il corsivo è mio).
- [3.](#) Erwin Schrödinger, *What is Life? Mind and Matter*, Cambridge University Press, New York, 1944, p. 5 [*Che cos'è la vita?*].
- [4.](#) Graham Cairns-Smith, *Genes Mode of Clay*, «The New Scientist», 24 ottobre 1974, p. 276.
- [5.](#) La matematica cui mi riferisco è più una matematica della forma che della quantità. In questo mi rifaccio alla tradizione greca più che a quella tardo-rinascimentale. Trovo infatti che ci sia più verità nell'importanza attribuita da Pitagora alla forma che in quella attribuita da Galileo alla quantità. Si dimentica troppo facilmente che la matematica, non meno dell'etica e della filosofia, è stata vittima dello strumentalismo e del mito del metodo.
- [6.](#) William Trager, *Symbiosis*, Van Nostrand Reinhold, New York, 1970, p. vii.
- [7.](#) Si veda Lynn Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, W.H. Freeman & Co., San Francisco, 1981.
- [8.](#) Manfred Eigen, *Molecular Self Organization and the Early Stages of Evolution*, «Quarterly Review of Biophysics», vol. 4, n. 2-3, 1971, p. 202.
- [9.](#) Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, cit., pp. 348-349.
- [10.](#) Citata in Robert Lewin, *Evolutionary Theory under Fire*, «Science», vol. 210, n. 1, 1980, p. 885.

Titolo	3
Prefazione all'edizione italiana	8
Ringraziamenti	19
Esergo	21
Introduzione	23
Capitolo primo - Il concetto di ecologia sociale	42
Capitolo secondo - La società organica	76
Capitolo terzo - L'emergere della gerarchia	101
Capitolo quarto - Epistemologie del dominio	136
Capitolo quinto - Il retaggio del dominio	174
Capitolo sesto - La giustizia: imparziale ed esatta	201
Capitolo settimo - Il retaggio della libertà	235
Capitolo ottavo - Dai santi ai mercanti	266
Capitolo nono - Due immagini della tecnologia	301
Capitolo decimo - La matrice sociale della tecnologia	327
Capitolo undicesimo - Le ambiguità della libertà	361
Capitolo dodicesimo - L'ecologia della libertà	422
Epilogo	465